SPRAWOZDANIE

DYREKCYI

k. wyższego gimnazyum

W TARNOPOLU

za rok szkolny 1890.

A. Jezierski.



W TARNOPOLU.
Nakładem funduszu szkolnego.

Z drukarni J. Pawłowskiego.

1890.

MISSING PAGE(S)

EUTYFRON czyli O POBOŻNOŚCI.

I. Osoby, miejsce i czas rozmowy.

O Eutyfronie, tytułowéj dyalogu osobie, zgoła nic więcej nie wiemy nad to, co sam Platon o nim w niniejszéj rozmowie i w Kratylu[1] powiada. Albowiem krótkie wzmianki późniejszych starożytności pisarzów, jak Plutarcha,[2] Numeniusa,[3] Dyogenesa z Laerty,[4] nowych o nim okoliczności nie zawierają i widocznie z Platona są zaczerpnięte. Platon zaś — bo to nie należało do zadania pism jego — mało losami osób w dyalogach przychodzących się zajmuje, obszerniéj ich obyczaje i charaktery kreśli. Otóż tylko tyle wiemy o Eutyfronie, że należał do gminy (*δῆμος*) attyckiéj *τὰ Πρόσπαλτα*,[5] do powiatu (*φύλη*) *Ἀκαμαντίς*.[6] Imię ojca jego, który w czasie niniejszéj rozmowy w bardzo podeszłym stał wieku,[7] nie jest nam przekazane,[8] był osadnikiem — *κληροῦχος* — na wyspie Naxos niezawodnie aż do téj chwili, kiedy Ateńczycy po przegranéj nad Egospotamos r. 405

---

[1] 396 D—428 C.

[2] De gen. Socr. c. 10: *ὅτε πρὸς Εὐθύφρονα τὸν μάντιν ἧκον, ἔτυχε μὲν... ἄνω πρὸς τὸ Σύμβολον Σωκράτης καὶ τὴν οἰκίαν τὴν Ἀνδοκίδου βαδίζων, ἅμα δὲ διερωτῶν καὶ διασείων τὸν Εὐθύφρονα μετὰ παιδιᾶς... εἶτ' ἀναστρέψας ἐπορεύετο... οἱ μὲν οὖν πολλοὶ συνανέστρεφον, ἐν οἷς κἀγὼ τοῦ Εὐθύφρονος ἐχόμενος.*

[3] Apud Euseb. praep. ev. XIII. 5: *γράφειν ὑποτεινάμενος ὁ Πλάτων περὶ τῆς θεολογίας τῆς τῶν Ἀθηναίων ἔθηκεν ἐν μὲν τῷ σχήματι τῶν Ἀθηναίων τὸν Εὐθύφρονα ὄντα ἄνδρα ἀλαζόνα καὶ κοάλεμον.*

[4] II. 29. *Εὐθύφρονα τῷ πατρὶ γραψάμενον φόνου δίκην περὶ ὁσίου τινὰ διαλεχθεὶς ἀπήγαγε.*

[5] Krat. 396 D: *Εὐθύφρονος τοῦ Προσπαλτίου.*

[6] Herm.: Gr. Staatsal. p. 811. — [7] Eut. 4 A: *εὖ μάλα πρεσβύτης.*

[8] Bo co niektórzy twierdzą, że się nazywał *Πάντιος*, polega na waryancie poślednejszych kodexów w Kratyl. 396 D: *Εὐθύφρονος τοῦ Παντίου* zamiast jedynie prawdziwego *τοῦ Προσπαλτίου.*

z wyspy ustąpić musieli.[1] Wtedy to dopiero, aczkolwiek w młodym jeszcze wieku,[2] poznał Eutyfron Sokratesa w Atenach, przyłączył się do niego i szukał jego towarzystwa. Zna bowiem sposób życia Sokratesa, poświęcającego się jedynie nauczaniu i uszlachetnieniu drugich, wie, że nigdy w życiu nie miał z sądami do czynienia[3] i dziwi się dla tego, że zamiast w lyceum, zwykłym miejscu rozmów naukowych, spotyka go przed trybunałem archonta-króla,[4] znane mu jest *δαιμόνιον* Sokratesa,[5] a w Kratylu wyraźnie czytamy, że Sokrates cały poranek owego dnia, w którym następnie z Hermogenesem i Kratylem o początku mowy ludzkiéj i znaczeniu wyrazów rozprawiał, na rozmowie z Eutyfronem spędził.[6] Eutyfron jest przywiązany do Sokratesa i jest mu życzliwy, ma o jego działalności korzystne wyobrażenie, utrzymuje bowiem, że Meletos skarżąc Sokratesa wielką ojczyźnie wyrządza szkodę.[7] W ogóle przebija się w obu dyalogach dobroduszny, nieskazitelny i prawy sposób myślenia Eutyfrona, co niezawodnie sprawiło, że go Sokrates przy swoim boku cierpiał.

Z drugiej jednak strony był to umysł płytki i zupełnie niezdolny do logicznego myślenia i naukowego roztrząsania.[8] Sokrates zowie go *μάντις*, wieszczkiem-kapłanem, jakich w Grecyi pod ów czas nie mało było, skoro Eutyfron o sobie mówi, *φθονοῦσιν ἡμῖν πᾶσι τοῖς τοιούτοις* (Eut. 3 C). Przypisuje sobie głęboką wiedzę boskich rzeczy (*τῶν θείων*), mieni się

---

[1] Eutyfr. 4 C: *ἐγεωργοῦμεν ἐν τῇ Νάξῳ* — imperfectum oznacza tutaj czynność minioną.

[2] w Eutyfr. 12 A mówi Sokrates tak do niego: *νεώτερός γέ μου εἶ οὐκ ἐλάττονι ἢ ὅσῳ σοφώτερος*, 14 C: *ἀνάγκη γὰρ τὸν ἐρῶντα τῷ ἐρωμένῳ ἀκολουθεῖν*, którego żartobliwego zwrotu Sokrates wtedy używa, jeżeli rozmawiający z nim jest młodym człowiekiem, por. Meno 86 D.

[3] Apol. 17 B *νῦν ἐγὼ πρῶτον ἐπὶ δικαστήριον ἀναβέβηκα ἔτη γεγονὼς (πλείω) ἑβδομήκοντα.*

[4] Eut. 2 A *τὰς ἐν Λυκείῳ καταλιπὼν διατριβὰς νῦν διατρίβεις περὶ τὴν τοῦ βασιλέως στοάν.*

[5] Eut. 3 B *σὺ τὸ δαιμόνιον φῇς σαυτῷ ἑκάστοτε γίγνεσθαι.*

[6] Crat. 396 D Sokrates mówi: *ἕωθεν γὰρ πολλὰ αὐτῷ (Εὐθύφρονι) συνῆ καὶ παρεῖχον τὰ ὦτα.*

[7] Eut. 3 B: *ἀτεχνῶς γάρ μοι δοκεῖ (Μέλητος) ἀφ' ἑστίας ἄρχεσθαι κακουργεῖν τὴν πόλιν ἐπιχειρῶν ἀδικεῖν σέ.*

[8] Eut. 12 A: *ξύντεινε σαυτὸν καὶ γὰρ οὐδὲ χαλεπὸν κατανοῆσαι ὃ λέγω.*

gruntownym znawcą wszystkich kwestyj odnoszących się do bogów i religii i bardzo jest zarozumiały na tę mniemaną umiejętność. W 4 E mówi z dumą o sobie: *οὐδὲ τῷ ἂν διαφέροι Εὐθύφρων τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, εἰ μὴ τὰ τοιαῦτα πάντα (τὰ θεῖα) εἰδείην* i chełpi się, że gdyby go Meletos tak, jak Sokratesa o bezbożność oskarżył, znalazłby łatwo jego Achillesową piętę (*εὕροιμι ἄν, ὅπῃ σαθρός ἐστι* (5 C), często także używa takiego zwrotu o sobie: *πάνυ γε σαφῶς ἔχοιμι ἂν ἐπιδεῖξαι σοι* (9 B).

Udawał natchnienie boskie, dlatego mówi Sokrates w Krat. 399 A: *τῇ Εὐθύφρονος ἐπιπνοίᾳ*, 396 D: *κινδυνεύει οὖν ἐνθουσιῶν (Εὐθύφρων) οὐ μόνον τὰ ὦτά μου ἐμπλῆσαι τῆς δαιμονίας σοφίας*, nazywa to jego natchnienie raz rumakami, drugi raz muzą (Krat. 407 D *ὄφρα ἴδηαι οἷοι Εὐθύφρονος ἵπποι*, 409 D *ἡ τοῦ Εὐθύφρονος μοῦσα*).

Nawet zdolność przepowiadania przyszłości przypisywał sobie Eutyfron, występował publicznie i wróżąc przyszłość w tonie nieomylności wesołość wywoływał.[1]

Jeżeli jednak jego teologicznym wiadomościom bliżéj się przypatrzymy, pokaże się, że nie są one ani wzniosłe ani głębokie, lecz zaczerpnięte z mytów i teogonicznych podań o początku bogów Homera i Hezyoda, a co gorsza, Orfików, których poezye takimi nieobyczajnymi i sprośnymi powieściami o bogach i ich stosunkach były przepełnione, że przez szlachetniejsze umysły[2] z obyczajowo-religijnych pojęć o bóstwie dawno usunięte zostały i za wzór dla postępowania ludzi przestały uchodzić, gdyż są to opowiadania w ludzki sposób uzmysławiające

---

[1] Eut. 3 C: *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ περὶ τῶν θείων προλέγων αὐτοῖς τὰ μέλλοντα καταγελῶσιν ὡς μαινομένου*, Crat. 428 C *σύ, ὦ Σώκρατες, ἐπιεικῶς φαίνει κατὰ νοῦν χρησμῳδεῖν, εἴτε παρ' Εὐθύφρονος ἐπίπνους γενόμενος, εἴτε καὶ ἄλλη τις μοῦσα πάλαι σε ἐνοῦσα ἐλελήθει.*

[2] Aischyl. Eumenid. 640: *πατρὸς προτιμᾷ Ζεὺς μόρον τῷ σῷ λόγῳ αὐτὸς δ' ἔδησε πατέρα πρεσβύτην Κρόνον. πῶς ταῦτα τούτοις οὐκ ἐναντίως λέγεις*; Sofokles jeszcze wznioślej pojmuje świętość bogów. Euryp. Herk. szal. 1346 *ἀοιδῶν οἵδε δύστηνοι λόγοι.* Isokrat. XI. 38: (*οἱ ποιηταὶ*) *τοιούτους λόγους περὶ αὐτῶν τῶν θεῶν εἰρήκασιν, οἵους οὐδεὶς ἂν περὶ τῶν ἐχθρῶν εἰπεῖν τολμήσειεν, οὐ μόνον γὰρ κλοπὰς καὶ μοιχείας... αὐτοῖς ὠνείδισαν... Ὀρφεὺς δ' ὁ μάλιστα τούτων τῶν λόγων ἁψάμενος διασπασθεὶς τὸν βίον ἐτελεύτησεν.*

następstwo dynastyj bogów i epok w rozwoju świata. Tylko tak skołatane i znękane społeczeństwo, jakiem było ateńskie pod koniec wojny peloponeskiéj, mogło się oprzeć tym dążeniom uszlachetnienia pojęć religijnych i w wstrętnych bajkach o bogach i w bezmyślném pielęgnowaniu ojczystego zabobonu szukać zbawienia. Na tym gruncie wiary ludowéj stoi płytki i opaczny umysł Eutyfrona, skoro powołując się na lud (*αὐτοὶ γὰρ οἱ ἄνθρωποι τυγχάνουσι νομίζοντες* 5 E) bez głębszego zbadania z całą powagą opowiada o niesnaskach i walkach między bogami, jak Kronos syn uwięził Uranosa i z tronu strącił, a jak tego znowu syn Zeus pokaleczył. Nawet takie obiecuje Sokratesowi opowiedzieć rzeczy *περὶ τῶν θεῶν, ἃ σὺ ἀκούων, εὖ οἶδα, ὅτι ἐκπλαγήσει* (6 C). Temu zboczonemu pojmowaniu istoty bogów musiały także odpowiadać jego wywody imion bogów, jeżeli Sokrates o pewnéj prostéj i prawdziwéj etymologii w żarcie mówi, że ona *τοῖς ἀμφὶ Εὐθύφρονα* wyda się *φορτική* (Krat. 400 a).

Ten pusty fanatyzm jego do zacofanych pojęć religijnych ludu nie wypływał jednak z wewnętrznego przejęcia się prawdziwością wiary ludowéj, lecz obliczony był wzorem sofistów na pozyskanie podziwu i aureoli świętości dla siebie. Dowodem na to jest jego wstrętne oskarżenie ojca o nierozmyślne zabójstwo: sztuczną i wyszukaną reflexyą tłumi najświętsze naturalne uczucia, byleby pobożność jego rozgłosu nabrała.[1]

---

[1] Według Mommsena Heortologii str. 402 siedział Sokrates w więzieniu przed śmiercią przez maj 399 r. Podług Curt. Gr. Hist. II.[3] str. 760 ponieśli Ateńczycy klęskę nad Egospotamos w sierpniu 405, po któréj — niezawodnie w r. 404 — z Naxos ustąpili. Od zabójstwa więc owego, które się jeszcze na Naxos stało, do procesu Sokratesa nie minęło więcéj nad 5 lat. Ponieważ wiemy (Herm. Staatsalth. §. 141. 5), że przez 5 lat można było według prawa attyckiego zwlekać z wytoczeniem sprawy przed sądem, nim zadawnienie nastąpiło, więc łatwiéj przyjąć, że Eutyfron może dla swego młodego wieku przez 5 lat czekał z wytoczeniem ojcu procesu, aniżeli przypuszczać, że Platon cudze zdarzenie do Eutyfrona odniósł, jak to czyni Schleiermacher I. 2. str. 39: Ziemlich deutlich trägt der Rechtsstreit des Euthyphron gegen seinen Vater das Gepräge einer wahren Begebenheit, wäre sie auch von anderen Zeiten und Personen übertragen. Bo trafnie na to Steinhart str. 190 odpowiedział: unmöglich würde Platon, mag er auch immerhin in anderen Beziehungen mit der freiesten künstlerischen Willkür verfahren, es über sich vermocht haben, einem allen Athenern hinlänglich bekannten Manne eine Sache anzudichten, die diesen nothwendig in ein zweideutiges, ja gehässiges Licht stellen musste. Potem fragmenta z komedyi

Sokratesa postać w Eutyfronie zupełnie odpowiada téj charakterystyce, z jaką się spotykamy w innych dyalogach Platonowych, zwłaszcza w Apologii, Krytonie, Fedonie i innych. Uwikłany w proces, mający mu śmierć przynieść, nie traci spokoju duszy, lecz w téj nawet dla siebie tak krytycznéj chwili nie zapomina o szczytném swém posłannictwie, lecz żywo czuje potrzebę dociekania prawdy i nauczania swoich ziomków. To nam także Hermogenes u Xenofonta potwierdza mówiąc, że Sokrates o wszystkiém inném chętniéj rozmawiał, aniżeli o wytoczonym sobie procesie.[1] Sokrates ma poznanie prawdziwéj pobożności, zna zasady logicznego myślenia, posiada nadzwyczajną obrotność umysłową, mimo to jednak tai tę wyższość swoję wobec egzaltowanego i do naukowéj rozprawy niezdolnego fanatyka religijnego i ironizując w ciągu całego dyalogu udaje, że pouczenia od niego potrzebuje. W cichém poczuciu swojéj przewagi umysłowéj prowadzi rozmowę: poucza przeciwnika wykazując mu błędy w myśleniu i bezpodstawność w twierdzeniach, zarazem jednak chętnie uznaje, co w nich jest przydatnego, a w końcu, gdy przeciwnik przyszedł do przekonania, że nie jest w stanie podążyć za przewodnikiem, i pod pozorem braku czasu chce się usunąć, ofiaruje mu nawet szczere swe usługi i wspólnie z nim prawdy szuka.

Między tymi dwiema osobami toczy się rozmowa o pobożności, między Sokratesem, przedstawicielem prawdziwéj pobożności, polegającéj na głębokiem poznaniu jéj istoty i znaczenia i wykazującéj w rezultacie prawdziwie cnotliwe życie, a między Eutyfronem, kapłanem-sofistą, przedstawicielem pozornéj pobożności, polegającéj jedynie na zabobonie ludu a nie utwierdzonéj na wewnętrznéj bogobojności.

Ponieważ Sokrates wyszydza zabobon teologów i ludu, zauważają niektórzy, że oprócz Sokratesa przynajmniéj dwie osoby jeszcze w dyalogu występować powinny, któreby owe różne

---

Οἱ Προσπάλτιοι Eupolisa zachowane, jak *ἐκωμῳδοῦντο οἱ Προσπάλτιοι ὡς δικαστικοί,* albo *τί καταϰροᾶσθε μου τὰ μουσοδονήματα* zdają się odnosić do Eutyfrona natchnienie boskie udającego, którego głośne oskarżenie ojca mieszkańcom Prospalt tę reputacyą przyniosło, że jako pieniacy (*δικαστικοί*) w komedyi wyszydzani byli. Ob. Bergk de reliquiis comoed. Atticae. str. 357, Meinecke vol. II. 521.

[1] Xen. Mem. IV. 8. 4: *αὐτοῦ (Σωκράτους) πάντα μᾶλλον ἢ περὶ τῆς δίκης διαλεγομένου.*

kierunki pobożności przedstawiały, jak się to w innych dyalogach dzieje. Ten brak uważają za wadę, a nawet za dowód nieplatońskiego pochodzenia tego pisma. Wcale niesłusznie. Widząc bowiem, jak Eutyfron surowe i niewykształcone pierwiastki ludowéj religii sofistycznie przykrawa i płaszczykiem płytkiéj swéj nauki pokryć chce, koniecznie przyjąć musimy, że Platon właśnie powinowactwo tych dwóch kierunków w jednéj osobie zaznaczyć chciał. Zresztą tak samo w Jonie, Hippiasie, Alkibiadesie, Krytonie, poniekąd w Eutydemie tylko 2 osoby występują.

Co zaś inny uczony[1] z wyrazu *διατρίβειν* (2 A) wnioskuje, że Sokrates z swoimi słuchaczami, których sobie jako *κωφὰ πρόσωπα* przedstawić mamy, przybył przed trybunał archonta-króla, to jakkolwiek *διατριβή* oznacza naukową rozmowę, szkołę, na naszém jednak miejscu przy *διατρίβειν* domyśleć się trzeba *χρόνον*: czas na rozmowie naukowéj przepędzać.

Czas rozmowy: W dyalogu Teaitetos, który nam zachował Sokratesa rozmowę tuż przed śmiercią[2] mianą o pojęciu wiedzy, czytamy na samym końcu: *νῦν μὲν οὖν ἀπαντητέον μοι εἰς τὴν τοῦ βασιλέως στοὰν ἐπὶ τὴν Μελήτου γραφήν, ἥν με γέγραπται.*[3] Nasz dyalog zaś zaczyna się pytaniem Eutyfrona: *τί νεώτερον, ὦ Σώκρατες, γέγονεν, ὅτι σὺ τὰς ἐν Λυκείῳ καταλιπὼν διατριβὰς ἐνθάδε νῦν διατρίβεις περὶ τὴν τοῦ βασιλέως στοάν.* Wypada z tego, jak gdyby Platon chciał nam dać poznać, że obie rozmowy w jednym i tym samym dniu się odbyły. Wprawdzie jest to możebne, ale niekonieczne, bo jeżeli przedwstępne dochodzenie (*ἀνάκρισις*) skargi na Sokratesa wniesionéj, jak to w tak ważnéj i zawiłéj sprawie przyjąć trzeba,[4] więcéj dni wymagało, mógł się Sokrates z Eutyfronem spotkać i o pobożności rozprawiać w innym także dniu, a niekoniecznie w tym, w którym się Teaitetos odbył.

Στοὰ βασιλέως, gdzie się Sokrates i Eutyfron spotkali i rozmowę o pobożności prowadzili, był to chodnik kryty, portyk, zbudowany przed siedzibą urzędową archonta-króla i stał na rynku. Do archonta tego należały wszystkie sprawy z religią związek mające, jak oskarżenie Sokratesa o bezbożność (*γραφὴ ἀσεβείας*) i skarga Eutyfrona na ojca o zabójstwo wniesiona

---

[1] Yxem, Platons Euthyphron. Berlin. 1842. stron. 4. — [2] Teait 142 C: *ὀλίγον πρὸ τοῦ θανάτου* — [3] tamże 210 C. — [4] Herm. Gr. Staatsalth §. 142.

(*δίκη φόνου*), bo wszystkie *φονικὰ* były sprawami religijnymi, gdyż się na nie zapatrywano nie tyle z stanowiska wyrządzonéj krzywdy materyalnéj, jak raczéj ze względu na splamienie się religijne (*μίασμα*). Obom więc zależało na tém, aby się zastanowić nad pytaniem, co jest religijność lub pobożność (*ὅσιον εὐσεβές*).

II. Treść i przebieg dyalogu.

Eutyfron spotkawszy Sokratesa niespodzianie przed trybunałem archonta-króla, pyta się go zdziwiony, co takiego zaszło, że zamiast w lyceum, tutaj go znajduje, czy może ma jaką sprawę do sądu (*δίκην*)? Mam, odpowiada Sokrates, i to nie prywatną (*δίκην*), lecz publiczną (*γραφήν*). Co, oskarżył cię kto? Tak jest. Któż to taki? Ja go sam dobrze nie znam, nazywa się Meletos, tak wygląda, stąd jest. Ja takiego człowieka także nie znam, lecz cóż to za skarga? Skarży mnie, odpowiedział Sokrates, że psuję młodzież — i doprawdy troszcząc się o przyszłych obywateli kraju może się stać pożytecznym ojczyźnie. Gdyby tak było! Ale mnie się zdaje, że gubiąc ciebie z gruntu (*ἀφ᾽ἑστίας*) gubi ojczyznę. Lecz jakież to twoje czyny lub mowy miałyby zdaniem Meletosa psuć młodzież? Oskarża mnie, że wymyślam nowe bóstwa, a gardzę istniejącymi. Wiem, odpowiada Eutyfron, gdzie źródło téj potwarzy, — niezawodnie w twém twierdzeniu, że ci się zawsze *τὸ δαιμόνιον* zjawia, i pozywa cię do sądu jako nowatora w rzeczach bóskich, wiedząc, że takie potwarze podobają się pospólstwu. I mnie, mówi Eutyfron, prawiącego na zgromadzeniach o rzeczach boskich — *τὰ θεῖα* — lub przepowiadającego przyszłość wyśmiewają i za szalonego uważają, a chociaż to prawda, co mówię, jednak nie wierzą i zazdroszczą tak mnie, jak i wszystkim znającym się na rzeczach boskich, lecz radzę ci nie ustępować, ale naprzód kroczyć — 3 C.

Kochany Eutyfronie, być wyśmianym to jeszcze tyle nie znaczy, lecz o kim Ateńczycy wiedzą, że zdolen jest nauczać drugich swéj mądrości, na tego się gniewają, czy to z zazdrości czy dla czego innego, nie umiem powiedzieć. Ciebie wyśmiewają tylko, rzecze Sokrates, bo albo nie chcesz swojéj mądrości drugim udzielić, albo rzadko osobiście występujesz. Lecz ponieważ ja z miłości do ludu z całą życzliwością (*φιλανθρωπίᾳ*)

każdemu udzielam nauki, a nawet dopłaciłbym jeszcze do niéj, więc ze mną żartem i śmiechem w sądzie nie postąpią, lecz na seryo wezmą się do mnie, — a jak się to dla mnie skończy, tylko wieszczkowie przepowiedzieć mogą. Eutyfron wyraża swoję nadzieję, że obom sprawy po myśli wypadną — 3 E.

Sokrates pyta się nawzajem Eutyfrona, jaką on ma sprawę u archonta-króla. Ten odpowiada, że ojca skarży o zabójstwo najemnika. Ten najemnik po pijanemu wprawdzie i w gniewie zabił niewolnika, gdy z ojcem na Naxos gospodarował. Za to kazał go ojciec związać i w rów wrzucić i posłał do Aten do tłómacza (ἐξηγητὴς) z zapytaniem, jak ma w tym wypadku sobie postąpić. Nim posłaniec wrócił, umarł ów wyrobnik z głodu i chłodu. Za to niedbalstwo skarży Eutyfron ojca mimo sprzeciwiania się wszystkich krewnych. Sokrates zwraca uwagę Eutyfrona na to, że znajduje się w kolizyi obowiązków swoich, albowiem trzeba mieć na względzie nie tylko zbrodnię popełnioną, o którą skarży, lecz także zastanowić się nad tém, że skarży ojca, a bezbożną jest rzeczą, aby syn ojca o zabójstwo skarżył. Nie jest to rzeczą pierwszego lepszego rozstrzygnąć, czy skarga taka słuszna jest, lecz do tego potrzeba głębokiéj mądrości. Na to odpowiada Eutyfron, że się dokładnie zna na boskich rzeczach i nie boi się, iżby skarżąc ojca miał co bezbożnego popełnić i z emfazą dodaje: czémże bym się różnił od pospólstwa, gdybym się na takich rzeczach dokładnie nie znał — 4 E.

Skoro się na boskich rzeczach tak znasz, prowadzi Sokrates rzecz daléj, zostanę twoim uczniem i zawiadomię o tem Meletosa, bo chociaż od dawna starałem się *τὰ θεῖα* dobrze poznać, to jednak on twierdzi, żem zgrzeszył wprowadzając lekkomyślnie zmiany w sprawach boskich. Jeżeli powie, że ty dobrze wierzysz, to niech mi da spokój, albowiem od ciebie pouczony inaczéj myśleć i nauczać będę, jeżeli nie, niech ciebie skarży, który mnie swoją nauką psujesz i ojca niesłusznie skarżysz — 5 C.

Gdy Eutyfron oświadczył, że gotów przyjąć na się rolę nauczyciela, pyta się go Sokrates, co jest pobożność — *τὸ εὐσεβὲς, τὸ ὅσιον*, a co bezbożność — *τὸ ἀσεβὲς, τὸ ἄνοσιον*, i dodaje, czy *τὸ ὅσιον* w każdym wypadku pozostaje sobie równem — *αὐτὸ αὑτῷ ταὐτόν*; a *τὸ ἀνόσιον* także znowu zawsze sobie równem — *αὐτὸ αὑτῷ ὅμοιον* i jest jego przeciwieństwem,

i czy nie ma pewnego znamienia (*ἰδέα*), mocą którego każdy czyn podaje się już to jako pobożny, już to jako bezbożny.[1] Eutyfron wskazując na swoję przygodę z ojcem, odpowiada: właśnie złoczyńcę do sądu pozwać jest *ὅσιον*, bez względu na to, czy jest ojcem, czy matką lub kim innym, nie czynić tego, jest *ἀνόσιον*. Dowodem na to jest, że sam *Ζεύς, ὁ ἄριστος καὶ δικαιότατος* podług powszechnéj wiary ludu ojca swego Kronosa uwięził za to, że synów swoich chciał zjeść, a Kronos jeszcze okrutniéj postąpił ze swoim ojcem Uranosem, który dzieci swe w podziemiu w kajdanach trzymał. Sokrates zauważa, że takich opowiadań o bogach zawsze słuchał z odrazą i oburzeniem, co według jego domysłu może właśnie dało powód do oskarżenia go o bezbożność, lecz ponieważ teraz to samo o bogach twierdzi taki Eutyfron — *ὁ εὖ εἰδὼς περὶ τῶν θείων*, nie chce się temu sprzeciwiać, zwłaszcza że sam przyznał, że się na boskich rzeczach nie zna. Zaklina jednak Eutyfrona na przyjaźń, jaka ich łączy, aby mu szczerze wyznał, czy istotnie wierzy w takie zajścia między bogami, w niesnaski, wojny i walki, o których poeci i malarze tyle wiedzą. Eutyfron odpowiada, że mu jeszcze więcéj takich rzeczy opowie, jeżeli zechce, że się przerazi, gdy je usłyszy. Lecz Sokrates odkładając tę kwestyą na inną wolną chwilę (*ἐπὶ σχολῆς*), zwraca uwagę Eutyfrona na to, co ich dzisiaj zaprząta t. j. że nie pouczył go, co jest pobożne, lecz tylko twierdził, że *τοῦτο τυγχάνει ὅσιον ὄν, ὃ νῦν ποιεῖ, φόνου ἐπεξιὼν τῷ πατρί*, a więc że zamiast definicyi pobożności dał tylko jeden przykład *τοῦ ὁσίου*, a takich przykładów pobożności jest więcéj i wcale pojęcia pobożności nie określają. Dlatego poucza Sokrates powtórnie Eutyfrona, że nie żądał wyliczenia *ἕν τι ἢ δύο τῶν πολλῶν ὁσίων*, lecz podania owéj cechy (*τὸ εἶδος, ἡ ἰδέα*), o któréj powiedzieli, że przez nią każdy czyn staje się zawsze albo pobożnym, albo bezbożnym. Dla dobitności wzywa go jeszcze raz, aby podał takie znamię, któreby piętnowało każdy czyn jako pobożny lub bezbożny, któreby było niejako pierwowzorem (*παράδειγμα*), z którym czynność jaka porównana okazywałaby się zawsze już to pobożną, już też bezbożną — 6 E.

---

[1] W Meno. 72 C prawie tak samo opisuje tożsamość pojęcia: *καὶ εἰ πολλαὶ καὶ παντοδαπαί εἰσιν (αἱ ἀρεταί), ἕν γέ τι εἶδος ταὐτὸν ἅπασαι ἔχουσι, δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί.*

Eutyfron pouczony poprawia swoję definicyą pobożności w tym kierunku, że nie wskazuje w niéj na specyalne swe z ojcem zajście — *ὅπερ ἐγὼ νῦν ποιῶ* 5 D, lecz ogólnie twierdzi *τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιόν ἐστιν.* Naturalnie swój krok przeciw ojcu przedsięwzięty miał za *θεοφιλές.* Co do formalnéj strony nazywa Sokrates tę definicyą *παγκάλην*, co do treści jednak, zauważył, że trzeba ją zbadać: Najprzód konstatują wspólnie, że *τὸ θεοφιλὲς* według powyższego założenia równa się *τῷ ὁσίῳ*, a *τὸ θεομισὲς* = *τῷ ἀνοσίῳ*, a ponieważ *ὅσιον* a *ἀνόσιον* są pojęciami sprzecznymi, więc *ὅσιον* musi być także przeciwieństwem *τοῦ θεομισοῦς*, a *τὸ ἀνόσιον τοῦ θεοφιλοῦς.* Potém przypomina Sokrates, co Eutyfron wyżéj powiedział, że między bogami jest *διαφορά, ἔχθρα, ὀργή* — niezgoda, różnica zdań. Atoli różnica zdań o rzeczach, które podpadają pod liczbę, miarę i wagę, da się wyrównać obliczeniem, zmierzeniem lub zważeniem, albowiem tym sposobem pokaże się, czego jest więcéj lub mniéj, co jest większe lub mniejsze, cięższe lub lżejsze, i nie potrzeba o to się ani spierać ani kłócić. Inaczéj ma się rzecz z pojęciami wziętymi z dziedziny ducha i etyki. Tu zgoda nie jest tak łatwa i doprowadzić może do waśni. Tak na przykład kwestya, co jest dobre a co złe, co piękne a szpetne, co sprawiedliwe a niesprawiedliwe, doprowadziłaby nas może do kłótni, albowiem tutaj nie ma takiéj miary i probierza, kto ma słuszność i to zależy od pojmowania podmiotowego. Jeżeli więc bogowie, jakeś to wyżéj powiedział, nie są ze sobą w zgodzie, to niezawodnie o takie im chodzi pojęcia, gdyż jednemu bóstwu jest to *προσφιλές*, co uważa za *δίκαιον, καλόν, ἀγαθόν*, drugiemu jest ono *θεομισές*, bo uważa je za *ἄδικον, αἰσχρὸν, κακόν*, a więc jedno i to samo może być jednemu bóstwu *θεοφιλές*, drugiemu *θεομισές.* Stąd atoli wypływa, że jeden i ten sam czyn może być *δίκαιον καὶ ἄδικον, ἀγαθόν καὶ κακόν, θεοφιλὲς* i *θεομισές*, a więc i *ὅσιον* = *ἀνόσιον*, czego przecież przyjąć nie można, skorośmy się zgodzili, że to są pojęcia wykluczające się. Tak samo twój postępek z ojcem będzie się Jowiszowi i Hefaistosowi[1] podobał, Kronosowi, Uranosowi i Herze[1] nie, a więc będzie *θεοφιλὲς* i *θεομισές.* Z tego jednak wynika, że twoje określenie pojęcia pobożności jest chybione, bo nie o to się pytałem, co będąc

[1] Wyjaśnia Il. XVIII. 394—405.

pobożném zarazem i bezbożném być może, a co będąc bogu miłém także i bogu znienawidzoném być może, lecz o to się pytałem, co na wszelki wypadek jest pobożném[1] —8 B.

Eutyfron, jakby urażony tak odpiera: Ależ niema boga, któryby się na to nie zgodził, że kto kogo niesłusznie zabił, zasługuje na karę! Sokrates wyraża swoje zdziwienie, skąd Eutyfron do takiege twierdzenia przychodzi, czy może kiedy bogów lub ludzi widział inaczéj myślących? Na to odpowiada Eutyfron, że tak jest, bo wszyscy złoczyńcy wszelkich używają zabiegów, aby ujść kary. Lecz Sokrates zapytuje, czy też przyznają się do złego czynu, a mimo to twierdzą, że nie zasługują na karę? Gdy Eutyfron przyznał, że się nie przyznają do zbrodni, stwierdza Sokrates, że nie o to się spierają, że źle czyniący nie zasługuje na karę, bo to jest niezaprzeczoném, że

---

[1] Ta refutacya definicyi Eutyfronowéj uzyskana jest za pomocą zdania o niezgodzie bogów między sobą, które to zdanie Eutyfron wypowiedział, lecz Sokrates odrzucił. Jestto więc odprawa tylko wiążąca Eutyfrona i tych wszystkich, którzy o bogach tak nieobyczajne mieli wyobrażenie, a mimoto nimi obyczajność mierzyć chcieli, lecz ze względu na Sokratesa i tych wszystkich, którzy w niezgodę między bogami nie wierzyli, nie ma ta refutacya ścisłości naukowéj. Jakoż Sokrates wszędzie tam, gdzie cudze założenia (*ὑποθέσεις*) gruntownie odpierał, zawsze się posługiwał ogólnie uznanymi i niezachwianymi prawdami albo zdaniami, na które się poprzednio w rozmowie zgodzono (*τὰ ὁμολογούμενα*), a nie twierdzeniami, których prawdziwości sam nie uznawał. Jestto więc odprawa jednostronna, pozorna i sofistyczna. Dla czegóż Sokrates tak sobie tutaj postąpił? Oto dla tego, że w tém miejscu nie mógł jeszcze Eutyfrona założenia zbijać gruntownie z trzech przyczyn: 1) ponieważ Eutyfron nie odstąpił jeszcze od swego zdania o niezgodzie między bogami, Sokrates korzysta ze sposobności nadarzonéj i pokazuje mu, że kto takie nieobyczajne pojęcie ma o bogach, ten nie może ich brać za miarę cnoty i obyczajności, 2) bo choć formalnie definicya owa ogólnie jest postawiona i odwołanie się do pojedynczego faktu pobożnego zaniechane, to jednak Sokrates bardzo słusznie przypuszczał, że Eutyfron ma swój zamiar skarżenia ojca o zabójstwo za *θεοφιλές*, jak się też istotnie zdradza mówiąc w 8 B: *ἀλλ' οἶμαι, περί γε τούτου τῶν θεῶν οὐδένα ἕτερον ἑτέρῳ διαφέρεσθαι, ὡς οὐ δεῖ δίκην διδόναι ἐκεῖνον, ὃς ἂν ἀδίκως τινα ἀποκτείνῃ*, 3) bo jakkolwiek u Sokratesa na to samo wychodziło, definiować *τὸ ὅσιον* = *ὃ ἂν πᾶσι τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ᾖ*, albo tylko = *ὃ ἂν τοῖς θεοῖς*, albo nawet = *τῷ θεῷ προσφιλὲς ᾖ*, skoro żadnéj

kto kogo skrzywdził, ma być karany, lecz albo tego czynu się wypierają, albo sądzą, że nie *τὰ ἄδικα*, lecz *τὰ δίκαια* uczynili i dla tego chcą uniknąć kary. Tak samo ma się rzecz i z bogami, jeżeli, jak to Eutyfron twierdził, nie są w zgodzie, to się nie o to spierają, że złoczyńca nie ma ponieść kary, lecz dla tego się spierają, ponieważ jedni utrzymują, że *τὴν πρᾶξιν δικαίως πεπρᾶχθαι, οἱ δὲ ἀδίκως* — 8 E.

Zresztą jakiż ma dowód Eutyfron na to, że wszyscy bogowie są tego zdania, że ów wyrobnik niesłusznie zginął, który zabiwszy niewolnika został za to od pana swego w kajdany okuty i pierwéj umarł nim się tenże od egzegety dowiedział, jak należy z nim postąpić, jako też na to, że wszyscy bogowie pochwalają jego krok, że ojca o zabójstwo skarży. Eutyfron

---

między bogami nie przyjmował różnicy, a nawet mimo wielości tylko w jedno ogólne bóstwo (numen) wierzył*, to jednak ze względu na Eutyfrona i tych, którzy podobnie wypaczone mieli wyobrażenie o bogach, nie mógł zezwolić przez wzgląd na ścisłość dochodzenia, aby tego *πάντες* w założeniu brakowało. Nim Sokrates do dyalektycznéj refutacyi założenia przystąpi, musi pierwéj te trzy przeszkody usunąć. Jakoż istotnie tak czyni, bo 1) w 7 A—8 B usuwa zdanie o niezgodzie między bogami pokazując, że kto chce według bogów pobożność mierzyć, musi porzucić niegodnę o nich wyobrażenie, 2) w 8 B—9 D wykazuje, że choćby Eutyfron i dowiódł, że wszystkim bogom jego zamiar skarżenia ojca o zabójstwo jest miły, wynikłoby stąd, że to tylko przykład, a nie pojęcie pobożności, 3) w 9 E—11 B wkłada *πάντες* do założenia i tak poprawione zbija wykazując, że *θεοφιλὲς* powiedziane o pobożności nie określa jéj istoty, lecz podaje przymiot z jéj istoty wynikły — *πάθος*, a *τὸ ὅσιον* może *πολλὰ πάσχειν*. Z tego wynika, że od 7 A do 11 E tylko jednę definicyą znajduję, a z poprzedzającą tylko dwie w polemicznéj części, gdy tymczasem wszyscy uczeni od 7 A—11 E dwie, a z poprzedzającą trzy definicye przyjmują w polemicznéj części. Tak samo uczy nawet Wohlrab w III. wydaniu osobném dla szkół, u Teubnera 1887. To też następstwo myśli tego miejsca sprawia uczonym trudności, tak że Steinhart str. 196 czyni do 11 B uwagę: Seltsam freilich erscheint der Umweg, auf welchem Sokrates zu diesem Ergebnis gelangt d. i. dass das *θεοφιλὲς* bloss eine zufällige und accidentale Bestimmung des Begriffs ist und nicht als sein notwendiges Attribut angesehen werden kann. Z mego rozbioru miejsca chyba mistrzostwo Sokratesa widoczne w prowadzeniu i kierowaniu rozmowy do zamierzonego celu.

---

* Por. Polityk. 290: *μήτ' αὖ δύο τινὲ θεὼ φρονοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία στρέφειν αὐτὸν (τὸν κόσμον)*. Ob. także Zeller II. str. 600.

oświadcza na to, że on dla siebie samego o tych rzeczach zupełnie jasne ma pojęcie, ale trudno mu przychodzi drugich o tém pouczyć, poczém Sokrates uwalnia go od dalszego w tym kierunku dochodzenia mówiąc: chociażbyś i dowiódł, że wszyscy bogowie uważają taką śmierć za niesłuszną, toby się to zgoła nie przyczyniło do rozświecenia pojęcia pobożności i bezbożności; stądby tylko to wynikało, że ten ojca postępek jest *θεομισές*, a więc dany byłby tylko znowu przykład *τοῦ ἀνοσίου*, a nie określenie pobożności lub bezbożności. Dla tego uwalnia Sokrates Eutyfrona od dania żądanego dowodu [1]—9 D.

---

[1] Tok myśli oryginału greckiego jest inny, miejsce bowiem tak opiewa 9 C: *εἰ ὅτι μάλιστά με Εὐθύφρων διδάξειεν, ὡς οἱ θεοὶ ἅπαντες τὸν τοιοῦτον θάνατον ἡγοῦνται ἄδικον εἶναι, τί μᾶλλον ἐγὼ μεμάθηκα παρ' Εὐθύφρονος, τί ποτ' ἐστὶ τὸ ὅσιόν τε καὶ τὸ ἀνόσιον; θεομισὲς μὲν γὰρ τοῦτο τὸ ἔργον, ὡς ἔοικεν, εἴη ἄν· ἀλλὰ γὰρ οὐ τούτῳ ἐφάνη ἄρτι ὡρίσμένα τὸ ὅσιον καὶ μή· τὸ γὰρ θεομισὲς ὂν καὶ θεοφιλὲς ἐφάνη· ὥστε τούτου ἀφίημί σε, ὦ Εὐθύφρον, καὶ εἰ βούλει, πάντες αὐτὸ ἡγείσθων θεοὶ ἄδικον καὶ πάντες μισούντων.* Według tego textu uwalnia Sokrates Eutyfrona od dania dowodu na twierdzenie, że wszyscy bogowie uważają śmierć owego robotnika za *ἄδικον*, dla tego, bo chociażby się to Eutyfronowi i udało dowieść, wynikłoby stąd tylko, że *τοῦτο τὸ ἔργον θεομισές ἐστιν*, a ponieważ *τὸ θεομισὲς ὂν καὶ θεοφιλὲς ἐφάνη*, więc także *ἀνόσιον = ὅσιον* musiałoby być — i nicby nie uzyskano dla określenia pobożności. Tymczasem to wnioskowanie textu jest zupełnie fałszywe. To prawda, że *τὸ θεομισὲς καὶ θεοφιλὲς ἐφάνη* i to w poprzednim ustępie, ale tam przyjęto, że między bogami jest różnica zdań, że jednym zdaje się to samo *θεοφιλές*, drugim to samo *θεομισές*, a więc *τὸ θεομισὲς = θεοφιλές, ὅσιον = ἄνοσιον*. Na naszém jednak miejscu wyraźnie w założeniu powiedziano, że (*τῶν θεῶν οὐδεὶς* =) *ἅπαντες οἱ θεοὶ τὸν τοιοῦτον θάνατον ἡγοῦνται ἄδικον εἶναι*, a co *ἅπαντες οἱ θεοὶ* albo *φιλοῦσι* albo *μισοῦσι*, to tylko albo *θεοφιλὲς* albo *θεομισὲς* być musi, więc nie może *τὸ θεομισὲς* być zarazem i *θεοφιλές*. Stąd też wyjaśniające zdanie *τὸ γὰρ θεομισὲς ὂν καὶ θεοφιλὲς ἐφάνη* nie ma w tym miejscu racyi i czyni wniosek mylnym.

Jeżeli jednak wobec tego zważymy, z jakim naciskiem Sokrates ów jeden dany wypadek uwydatnia 3 razy tuż po sobie: *οἱ θεοὶ ἅπαντες τὸν τοιοῦτον θάνατον ἡγοῦνται ἄδικον,—θεομισὲς μὲν γὰρ τοῦτο τὸ ἔργον εἴη ἄν,—καὶ εἰ βούλει πάντες αὐτὸ ἡγείσθων θεοὶ ἄδικον*, to tok myśli może tylko ten być: Sokrates uwalnia Eutyfrona od odpowiedzi na postawione pytanie dla tego, bo chociażby i udowodnił, że

Sokrates oczyściwszy owo Eutyfrona założenie od możliwych naleciałości i niedokładności proponuje taką definicyą: *τοῦτο εἶναι τὸ ὅσιον, ὃ ἂν πάντες οἱ θεοὶ φιλῶσιν, καὶ τὸ ἐναντίον, ὃ ἂν πάντες οἱ θεοὶ μισῶσιν, ἀνόσιον.*

Najprzód zwraca Sokrates uwagę na gramatyczną różnicę między orzeczeniem słownem a przymiotnem. Jeżeli verbum finitum jest orzeczeniem, zawsze stąd wynika czynność albo bierność podmiotu, jeżeli zaś imiesłów lub przymiotnik tak czynny jak i bierny jest orzeczeniem, wtedy wynika stąd stan, w którym się podmiot znajduje, przymiot *πάθος*, accidens, affectus vel relatio, n. p. *φερόμενόν τι* i *φέρον τι, ἀγόμενόν τι* i *ἄγον τι, ὁρώμενόν τι* i *ὁρῶν τι,* tak samo *φιλούμενόν τι* i *φιλοῦν τι,* pierwsze oznaczają bierny stan, drugie stan czynny podmiotu i są pojęciami różnymi—*ἕτερα ἀλλήλων.* Dalej zgadzają się, że *τὸ φερόμενον, ἀγόμενον γιγνόμενον* jest dla

---

śmierć owego robotnika przez wszystkich bogów uważaną jest za *ἄδικον*, a więc w konkluzyi i za *θεομισὲς* i za *ἀνόσιον*, jak przeciwny jaki wypadek także przez wszystkich bogów uważanyby był za *δίκαιον=θεοφιλὲς=ὅσιον*, to i wtedy nie zostałoby pojęcie pobożności określone, tylko danyby był przykład *τοῦ ὁσίου* lub *ἀνοσίου*, a więc Eutyfron popadłby w dawny błąd, który już omówiono. Sokrates nie chcąc tego samego błędu drugi raz poprawiać, uwalnia Eutyfrona od odpowiedzi. Ten tok rozumowania jedynie logiczny otrzymamy, jeżeli słowa *τὸ γὰρ θεομισὲς ὂν καὶ θεοφιλὲς ἐφάνη* z textu wyrzucimy; wprawdzie mają one się znajdować we wszystkich kodeksach, ale to tylko dowodzi, jak dawno do textu wtrącone zostały. Dodał je zaś jakiś usłużny lecz niebaczny interpolator, który chciał słowa textu: *ἀλλ᾽ οὐ τούτῳ ἐφάνη ἄρτι ὡρισμένα τὸ ὅσιον καὶ μή* — uzupełnić i objaśnić.

Ten błąd logiczny spostrzegłem r. 1877, a później ogłosiłem i dla tego prioritatem spostrzeżenia sobie windykuję. Dopiero Wohlrab w III. wydaniu z r. 1887 zakreśla te słowa i w uwadze dodaje: Das allen Göttern Missfällige ist ganz gewiss unfromm und nur unfromm, wie andererseits das allen Göttern Wohlgefällige nur fromm sein kann. Damit ist aber noch nicht gesagt, dass der Begriff ‚fromm' durch den Begriff ‚allen Göttern wohlgefällig' definiert sei. Dlaczego nie? pytam się i zaraz odpowiadam: boby to był tylko przykład *τοῦ ὁσίου.* Boję się bowiem, że Wohlrab inny powód ma na myśli t. j. że *τὸ θεοφιλὲς* jest tylko *πάθος* pobożności. Wprawdzie i to jest prawdziwy powód i tak też Sokrates w 11 B uczy, lecz na naszem miejscu nie można do tego się odwoływać, co nastąpi, lecz do tego, na co się już poprzednio zgodzono.

tego *φερόμενον, ἀγόμενον, γιγνόμενον*, bo *φέρεται, ἄγεται, γίγνεται*, a nie dla tego *φέρεται, ἄγεται, γίγνεται*, że jest *φερόμενον, ἀγόμενον, γιγνόμενον*, tak samo *τὸ φιλούμενον(=θεοφιλὲς)* dla tego jest *φιλούμενον(=θεοφιλές)*, bo *φιλεῖται*, a nie dla tego *φιλεῖται*, że jest *φιλούμενον(=θεοφιλές)*, tak samo przyznają, że *τὸ ὅσιον* dla tego *ὑπὸ θεῶν φιλεῖται(=θεοφιλές ἐστι)*, że *ὅσιον* jest, a nie dla tego *ὅσιον* jest, że *ὑπὸ θεῶν φιλεῖται(=θεοφιλές ἐστι)*,—a więc że *τὸ ὑπὸ θεῶν φιλούμενον* staje się tylko *θεοφιλὲς*, a nie *ὅσιον*, z czego wynika, że te dwa pojęcia są różne — *ἕτερα ἀλλήλων*. Bo gdyby to były pojęcia identyczne, *ὅσιον = θεοφιλές*, jak Eutyfron w założeniu twierdził, to jedno pojęcie postawione w miejscu drugiego w zdaniach prawdziwych również prawdziwe zdania daćby musiało, t. j. jak się zgodzono na to, że

τὸ φιλούμενον *τὸ θεοφιλὲς*	*διὰ τὸ φιλεῖσθαι*	*φιλούμενόν* *θεοφιλές*	*ἐστιν*
τὸ ὅσιον	*διὰ τὸ ὅσιον εἶναι*	*φιλούμενόν* *θεοφιλές*	*ἐστιν*

tak samo musiałyby być prawdziwe te zdania:

τὸ ὅσιον	*διὰ τὸ φιλεῖσθαι*	*ὅσιόν ἐστιν*
τὸ φιλούμενον	*διὰ τὸ θεοφιλὲς εἶναι*	*θεοφιλές ἐστιν*

tymczasem inaczéj twierdzono. A więc *τὸ ὅσιον* nie równa się *τῷ θεοφιλεῖ*, lecz są one *ἕτερα ἀλλήλων*. *Τὸ θεοφιλὲς* nie określa istoty (*οὐσίαν*) pobożności, lecz podaje, *τί τὸ ὅσιον πέπονθε*, t. j. że ono *ὑπὸ θεῶν φιλεῖται*, że jest *θεοφιλὲς*, ale nie *ὅσιον*. *Τὸ θεοφιλὲς* podaje więc stan lub przymiot pobożności wynikły z jéj istoty, *πάθος*, accidens, affectum, a nie pojęcie (*τὸ ὄν*), bo pobożność nie tylko *ὑπὸ θεῶν φιλεῖται*, ale *ἄλλο τι πάσχει*—11 B.

Eutyfron widzi się zniewolonym przyznać, że co mu wydawało się pewnikiem, okazało się nieprawdą, a na żart Sokratesa, że Eutyfrona słowa jak Dedala dzieła nie chcą stać na miejscu, lecz ciągle się poruszają, odpowiada Eutyfron, że Sokrates temu winien, bo badaniem swojém wszystkie jego twierdzenia zachwiał. Sokrates zwala winę na samego Eutyfrona, skoro takie założenia—*ὑποθέσεις*—postawił i zapewnia go, żeby sztukę Dedala i skarby Tantala dał za to, aby tylko mowy ich niewzruszenie stały, a nawet ofiaruje Eutyfronowi, jeżeli upadł na siłach, pomoc swą w wykazaniu, co jest pobożne a co bezbożne — 11 D.

Sokrates pyta się, czy τὸ ὅσιον w całym swoim zakresie jest δίκαιον. Eutyfron potwierdza. Potém pyta się Sokrates, czy także τὸ δίκαιον πᾶν jest ὅσιον, lub czy nie πᾶν τὸ δίκαιον jest ὅσιον, lecz tylko część jego jest ὅσιον, a część ἄλλο τι. Gdy Eutyfron nie pojmuje tego, daje Sokrates dłuższe wyłuszczenie pojęć szérszych a węższych. Przytacza wiersz z Κύπρια poety Stasinosa: ἵνα δέος, ἔνθα καὶ αἰδώς,[1] gdzie jest bojaźń, tam jest i uszanowanie — i oświadcza, że się nie zgadza z tém zdaniem, bo wszyscy boimy się choroby, ubóstwa i t. p. rzeczy, lecz nie mamy dla nich uszanowania. Owszém, twierdzi Sokrates, ma się rzecz odwrotnie: ἵνα αἰδώς, ἔνθα καὶ δέος. Bo czyż jest kto wstydzący się zepsutości, niegodziwości a nie lękający się jéj; więc szérsze jest pojęcie bojaźni, niż wstydliwości, wstyd jest częścią bojaźni. Tak samo liczba w ogóle jest szérszém pojęciem, niż liczba nieparzysta — τὸ πέριττον, bo gdzie jest ἀριθμός, tam niekoniecznie musi być τὸ περιττὸν, ale gdzie jest τὸ περιττὸν, tam musi być ἀριθμός. Po tém wyjaśnieniu pyta się Eutyfrona, czy tam jest ὅσιον, gdzie jest δίκαιον, lub też gdzie ὅσιον tam δίκαιον, czyli innymi słowy, czy ὅσιον jest gatunkowém pojęciem, pod które δίκαιον jako species podpada, lub też odwrotnie. Eutyfron odpowiada, że nie wszędzie jest ὅσιον, gdzie δίκαιον, bo ὅσιον jest częścią τοῦ δικαίου, lecz odwrotnie t. j. że δίκαιον jest gatunkiem, a ὅσιον tylko rodzajem (species) τοῦ δικαίου—12 D.

Potém szukają, którą częścią sprawiedliwości jest pobożność. Eutyfron odpowiada: ta część sprawiedliwości, która się do służby bożéj — θεραπεία odnosi, jest ὅσιον, część zaś sprawiedliwości odnosząca się do służby ludzi, jest drugą połową sprawiedliwości, sprawiedliwością w znaczeniu węższém. Sokratesa nie zadowala wyraz elastyczny θεραπεία, dla tego żąda, aby Eutyfron bliżéj określił, jak go rozumie, czy n. p. tak, jak mówimy konie pielęgnuje (θεραπεύει) ὁ ἱππικός lub psy pielęgnuje ὁ κυνηγετικός. Eutyfron przyznaje, że jak ἡ ἱππική jest ἵππων θεραπεία, ἡ κυνηγετική = κυνῶν θεραπεία,

---

[1] Bardzo to stósowny przykład w badaniu istoty pobożności, bo skromna wstydliwość i z bojaźni wypływające, lecz na wyższym stopniu obyczajności stojące pokorne uszanowanie jest ważnym momentem pobożności. Jednakowoż nie można twierdzić, jak to Munk czyni str. 453, że Platon wskazał tutaj podstawę do określenia pojęcia pobożności, jestto bowiem tylko porównanie i ta myśl nie leży nawet w kierunku dochodzenia.

ἡ βοηλατική=βοῶν θεραπεία, tak samo ἡ ὁσιότης καὶ εὐσέβεια jest θεῶν θεραπεία. Daléj stwierdzają, że każda θεραπεία uskutecznia coś i to nie na szkodę, lecz na korzyść i pożytek tego, któremu się służy. Tak hodowla przynosi koniom tę korzyść, że ich czyni lepszymi, tak samo psom, wołom nie wychodzi ἡ κυνηγετική lub βοηλατική nigdy ἐπὶ βλάβῃ, lecz zawsze ἐπ' ἀγαθῷ καὶ ὠφελίᾳ. Czy więc także i pobożność będąc służbą bożą przynosi bogom jaką korzyść i czyni ich lepszymi? Eutyfron zastrzega się przeciw téj dedukcyi Sokratesa, gdyż tak nie myślał. A więc za jaką służbę uważasz pobożność? pyta się Sokrates. Eutyfron odpowiada, że za taką, jaką niewolnicy panom pełnią. Sokrates dla dobitności dodaje: więc jest ona ὑπηρετικὴ θεοῖς t. j. sztuką pomagania bogom. Lecz każda usługa, jaką komu wyświadczamy, ma pewien cel i wywołuje pewien skutek. Tak sztuka lekarska ὑπηρετική ἐστιν εἰς ὑγιείας ἀπεργασίαν—sprowadza zdrowie ciała, inna sztuka służy budowniczym do budowy okrętów, a jeszcze inna do budowy domów. Pyta się więc Sokrates Eutyfrona, co ta służba uskutecznia, która się bogom od ludzi dostaje, i do czego się przyczynia? Bezradny wieszczek nie wiedząc, co odpowiedzieć na to pytanie, tak nareszcie mówi: wiele jest takich pięknych rzeczy. Sokrates gani tę ogólnikową odpowiedź i aby z wieszczka co więcéj wyciągnąć, tak daléj rzecz prowadzi: zaiste i wodzowie wiele pięknych rzeczy dokonują, lecz mimo to główny skutek — τὸ κεφάλαιον — wszystkich ich usiłowań da się streścić wyrazem: zwycięstwo. Tak samo rolników usiłowań jest plon głównym skutkiem, tak samo da się ogół i cel tego wszystkiego podać, co bogowie wspaniałego uskuteczniają przy pomocy ludzkiéj. Lecz Eutyfron zamiast krótko podać, jakie to jest owo dobro, które bogowie przy usłudze ludzi uskuteczniają, daje nowe określenie pobożności, mówiąc: kto umie bogom co miłego powiedzieć lub uczynić w modlitwie lub ofierze, ten czyni τὸ ὅσιον i to wychodzi pojedynczemu człowiekowi i ogółowi na korzyść, kto tego nie umie i nie czyni, ten bezbożnie postępuje, a to wywraca wszystko i niszczy. Sokrates wyraża swoje głębokie ubolewanie nad tém, że Eutyfron będąc już tak bliskim dobréj odpowiedzi, odstąpił od niéj: καὶ γὰρ νῦν, ἐπειδὴ ἐπ' αὐτῷ ἦσθα, ἀπετράπου · ὃ εἰ ἀπεκρίνω, ἱκανῶς ἂν ἤδη παρὰ σοῦ τὴν ὁσιότητα ἐμεμαθήκη (14 C).

Sokratesowi nie pozostaje nic innego, jak tę nową Eutyfrona definicyą bliżéj zbadać i tak ją streszcza, że pobożność jest Eutyfrona zdaniem umiejętnością ofiarowania i modlenia się. Ofiarować zaś tyle znaczy, co darować co bogom, a modlić się tyle, co prosić bogów o co, — a więc pobożność byłaby *ἐπιστήμη αἰτήσεως καὶ δόσεως θεοῖς*. Dobrze, odpowiada Sokrates, lecz w czémże tu mam upatrywać owę posługę wyświadczoną bogom—*ὑπηρεσίαν τοῖς θεοῖς*, o któréj powiedziałeś, że ludzie ją wyświadczają bogom przez pobożność? Czy może w tém, że ich o to prosimy, czego potrzebujemy, a to im darujemy, czego bogowie potrzebują? — z czegoby znowu wypływało, że pobożność jest *ἐμπορική*, interes kupiecki: bogowie dają, o co człowiek prosi, a otrzymują, czego potrzebują i co człowiek im dać może, a ludzie ofiarują, co mają, a modlą się o to, czego potrzebują. Jakkolwiek wiadomo, jakie korzyści ludzie z darów bożych ciągną, skoro wszystko dobre od bogów pochodzi (*οὐδὲν γὰρ ἡμῖν ἐστιν ἀγαθόν, ὅτι ἂν μὴ ἐκεῖνοι δῶσιν*), to nie jest na odwrót jasném i należy się nad tém zastanowić i zapytać, jaką korzyść nasze dary bogom przynoszą. Ten wywód Sokratesa i pytanie z niego wysnute odpycha Eutyfron uwagą, że on tak nie myślał, iżby jaki dar ludzki mógł przynieść bogom korzyści, lecz tylko, że nasze ofiary i modły są wypływem i wyrazem naszego pobożnego umysłu względem bogów, są tylko dowodami uszanowania, hołdu i wdzięczności dla bogów — *τιμαί, γέρα καὶ χάρις*. Sokrates reasumując te wyliczone przedmioty pyta się: a więc *κεχαρισμένον ἐστὶ τοῖς θεοῖς τὸ ὅσιον*, a nie pożyteczne i nie miłe? Ale nadewszystko miłe, odpiera Eutyfron. Gdy to Eutyfron powiedział, konstatuje Sokrates, że Eutyfron określa *τὸ ὅσιον* jako = *φίλον* i zwraca uwagę jego na to, że temu nie winien, że znowu w kole się obracają i że Eutyfron znowu to twierdzi, co się już dawniéj okazało nieprawdziwém—15 B.

Sokrates ironicznie zauważył, że musiała się gdzieś jaka chyba wkraść w dowodzenie, dlatego trzeba poszukiwanie na nowo rozpocząć. Niechaj tylko Eutyfron umysł swój skupi, a pomyślny rezultat uwieńczy ich usiłowania. Eutyfron niezawodnie wie prawdę, tylko jéj nie chce wyjawić, bo inaczéj nie byłby się odważył ojca swego, męża sędziwego, skarżyć o zabójstwo, lecz byłby się bogów i ludzi obawiał to uczynić, gdyby pewnie nie wiedział, że to jest sprawiedliwém, co czyni. Niech

więc powie, co jest ὅσιον? Eutyfron jednak wymawia się brakiem czasu i odchodzi, a Sokrates wyraża swe ubolewanie, że nadzieja jego spełzła na niczém. Spodziewał się bowiem, że uda się do Meletosa i doniesie mu, że już teraz pouczony przez Eutyfrona o rzeczach boskich, nie będzie więcéj z nieświadomości nierozważnie postępował, lecz będzie na przyszłość lepsze życie prowadził.

III. Dyspozycya logiczna dyalogu.

A. WSTĘP.

Powód podany spotkania się obu mężów w tak niezwykłém miejscu, jak przed trybunałem archonta-króla:

a. Sokrates przez Meletosa o bezbożność oskarżony staje przed sędzią.

b. Eutyfron, w rzeczach religijnych — *τὰ θεῖα* — biegły, chce skarżyć ojca o nierozmyślne zabójstwo, aby odwrócić od siebie plamę (*μίασμα*) mogącą z krwi przelania spaść na niego.

Obom więc zależy na tém, aby zastanowić się nad ius divinum (*τὰ θεῖα*) i dowiedzieć się, co jest religijność (*ὅσιον*, *εὐσεβές*); lecz ponieważ Sokrates nie przypisuje sobie gruntownéj wiedzy w téj materyi, przeto chce jéj nabyć od Eutyfrona.

c. Pytanie postawiono: *τί τὸ ὅσιον;* Sokrates objaśnia, co w definicyi mieścić się powinno, aby była dokładna i wydobywa ją z Eutyfrona.

B. PRZEPROWADZENIE.

a. Definicye Eutyfrona.

I. definicya: Pobożném jest, co Eutyfron chce uczynić t. j. winowajcę sądownie ścigać, bez względu na to, kim on jest, nie ścigać go, jest bezbożném.

Dowód: Według tego prawidła postępują nawet bogowie, jak to lud wierzy.

Odprawa. Sokrates nie podziela tego ludowego sądu o bogach, jednak teraz go nie zwalcza; stwierdza tylko tę okoliczność, że Eutyfron podaje przykład pobożności, gdy tymczasem rozchodzi się o pojęcie pobożności.

IIª. definicya: *a.* Pobożném jest to, co bogu jest miłe, co bogu niemiłe, jest bezbożne.

Odparcie. Niezgoda między bogami, o któréj Eutyfron wspomniał, może tylko powstać wtedy, gdy jednemu bóstwu wydaje się to samo sprawiedliwém i jest mu miłém, co drugiemu wydaje się niesprawiedliwém i jest mu znienawidzoném, więc to samo może być sprawiedliwém i niesprawiedliwém, zatém także bogu miłém i niemiłém, więc pobożném i bezbożném, czego jednak przypuścić nie można, skoro przyjęli, że pobożność i bezbożność są pojęciami sprzecznymi.

Zaprzeczenie. *b.* Lecz na to zgoda między bogami, że morderca ma karę ponieść.

Odparcie: Ależ i ludzie inaczéj nie myślą, jeżeli kto istotnie jest złoczyńcą, jeżeli zaś to nie jest pewném, to i ludzie i bogowie spierają się o to ze sobą, kto jest złoczyńcą, a nie o to, iżby winowajca nie miał kary ponieść.

Sprostowanie *c.* A więc trzeba dowieść, że w s z y s c y bogowie zgadzają się na to, że ojciec źle postąpił i że ty (Eutyfronie) słusznie go skarżysz.

Załatwienie: Gdy Eutyfron oświadczył, żeby mu to dowiódł, gdyby to nie wymagało tyle trudu, darował mu Sokrates ten dowód, bo chociażby i udowodnił, że śmierć owego wyrobnika wszyscy bogowie uważają za *δίκαιον*, to nie zostałoby pojęcie pobożności określone, (lecz byłby podany przykład *τοῦ ὁσίου*).

II[b]. definicya. Pobożném jest to, co wszyscy bogowie kochają, bezbożném to, co wszyscy nienawidzą, albo krótko: *τὸ ὅσιον = θεοφιλές, τὸ ἀνόσιον = θεομισές.*

Przykładami udowadniają, że *τὸ φιλούμενον διὰ τὸ φιλεῖσθαι φιλούμενόν ἐστι*, a nie dla tego, że *φιλούμενόν ἐστι, φιλεῖται*,—że *τὸ θεοφιλὲς διὰ τὸ φιλεῖσθαι θεοφιλές ἐστι*, a nie dla tego, że *θεοφιλές ἐστι, φιλεῖται*,—że *τὸ ὅσιον διὰ τὸ ὅσιον εἶναι φιλεῖται*, a nie *διὰ τὸ φιλεῖσθαι ὅσιον ἐστιν.*

Gdyby istotnie *τὸ ὅσιον = θεοφιλές* było, jak Eutyfron twierdzi, to jedno pojęcie postawione za drugie w owych przyjętych zdaniach również prawdziwe zdania daćby powinno, tymczasem

τὸ ὅσιον διὰ τὸ φιλεῖσθαι ὅσιόν ἐστιν
τὸ θεοφιλὲς διὰ τὸ θεομιλὲς φιλεῖται

są to twierdzenia, które poprzednio odrzucili. To jest dowodem, że *τὸ ὅσιον* i *τὸ θεοφιλές* są pojęciami różnymi—

ἕτερα ἀλλήλων. Τὸ θεοφιλές nie określa istoty (*οὐσίαν*) pobożności, lecz oznacza, *τί τὸ ὅσιον πέπονθε—τὸ πάθος*— stan i przymiot z pobożności wynikły.

Przejście. Eutyfronowi, którego siły i odwaga opuściły, przyrzeka Sokrates swoję pomoc i nakłania go tym sposobem do dalszego badania.

b. Wspólne definicye Sokratesa i Eutyfrona.

III. definicya. Pobożność jest częścią sprawiedliwości.

a. Eutyfron pouczony na przykładach o pojęciach pod- i nadrzędnych przyznaje, że pobożność jest podporządkowana sprawiedliwości.

b. Pobożność jest tą częścią sprawiedliwości, która reguluje nasze posługi (*θεραπείαν*) względem bogów.

Sprzeciwienie się: Ponieważ wszystko *θεραπείᾳ* staje się lepszém, czy także i bogowie?

c. Nie; lecz jestto taka służba, jaką niewolnicy panom pełnią, jestto *ὑπηρετική, ὑπηρεσία*, pomaganie bogom.

d. Każde pomaganie wydaje jakiś skutek. Cóż bogowie uskuteczniają naszą wsparci służbą?

Sokrates dodaje, że pojęcie pobożności będzie określone, jeżeli tylko to pytanie zostanie odpowiedziane. Lecz Eutyfron zamiast żądanéj odpowiedzi daje nową

IV. definicyą: *a.* Pobożność jest umiejętnością ofiarowania i modlenia się.

b. Ponieważ ofiarujemy to, co mamy, a prosimy o to, czego potrzebujemy, więc pobożność jest *ἐμπορική*— interes handlowy, także bogom korzystny.

Sprzeciwienie się: Nasze dary żadnéj nie przynoszą bogom korzyści, bo oni niczego nie potrzebują, lecz są to dowody czci i wdzięczności naszéj, w ogóle coś miłego dla nich — *κεχαρισμένον καὶ φίλον*.

Odparcie. Ależ założenie takie: *τὸ ὅσιον=φίλον=θεοφιλές* już dawnośmy roztrząsali i odrzucili i znajdujemy się znowu w kole.

C. ZAKOŃCZENIE.

Na żądanie Sokratesa, aby ponowić badanie, nie przystaje Eutyfron zasłaniając się tém, że *σπεύδει ποι.*

IV. Cel dyalogu.

Oto osnowa i rozkład dyalogu. Dlatego tak wyczerpująco podane, ponieważ każda okoliczność na pozór nawet najdrobniejsza obliczona jest na wykazanie tendencyi pisma. To też czytelnikowi nieuprzedzonemu i z nauką filozoficzną Platona i sztuką układu dyalogów obeznanemu bez wielkiego trudu ten podwójny cel pisma w oko wpada: najprzód i to głównie w pierwszéj połowie rozmowy polemika Sokratesa z nieobyczajnymi i przewrotnymi pojęciami o bogach i religii Eutyfrona, fanatycznego kapłana, reprezentującego lud ateński, a tém samém obrona Sokratesa właśnie o bezbożność oskarżonego; powtóre i to głównie w drugiéj połowie dyalogu zamiar dyalektycznego określenia pojęcia pobożności. Te dwa cele tak są uwidocznione, że nie ma badacza, któryby oba odrzucał a inny jaki cel na ich miejsce stawiał. Jedynie pod tym względem panuje różnica zdań, że niektórzy jeden tylko cel z wykluczeniem drugiego przyjmują, więc albo apologetyczny albo sam dyalektyczny. Tak już aleksandryjscy uczeni, jak się zdaje, tylko cel naukowy przyjmowali t. j. wyjaśnienie pojęcia pobożności, jeżeli do prostego napisu Platońskiego dodali: *ἢ περὶ ὁσίου, πειραστικός*. Także i między nowszymi uczonymi znajdują się tacy, którzy podobnie utrzymują. N. p. Yxem tak mówi: so ist jeder Erwartung, dass nebenher apologetische Zwecke verfolgt werden dürften, vorgebeugt, jeder Anlass, noch etwas zur Vertheidigung des Sokrates zu sagen, ist abgeschnitten. Die Ansicht, dass Platon kurz vor oder kurz nach dem Tode des Sokrates seinen Lehrer habe rechtfertigen wollen, ist erst durch Tennemann aufgekommen. Selbst Serranus hat noch nicht daran gedacht. [1]

Inni, a tych jest nierównie więcéj, tylko apologetyczny cel dyalogu przypuszczają. Schleiermacher str. 37. tak mówi: man kann im Euthyphron weder eine fortschreitende Berichtigung der allgemeinsten ethischen Ideen nachweisen, noch auch, wenn man bei dem einzelnen Begriff stehen bleiben will, der den unmittelbaren Gegenstand der Untersuchung ausmacht, finden sich hier solche indirekte Andeutungen, welche den aufmerksamen Leser hinreichend mit der Ansicht des Verfassers

[1] Uiber Platons Euthyphron. Progr. Berlin. 1842. str. 8.

bekannt machen... es konnte, je dringender die Umstände waren, um desto leichter diese apologetische Absicht die ursprüngliche ethisch dialektische so weit verschlingen, dass Plato darüber versäumte, der skeptischen Behandlung nach gewohnter Weise auslegende Winke beizumischen. Jeszcze energiczniéj odmawiają wszelkiéj naukowéj treści naszemu dyalogowi Ast str. 469, Uiberweg str. 250 i Schaarschmidt str. 392.

To jednak sam Schaarschmidt słusznie zauważył, że Platona piśmiennictwo nie poprzestaje na takim podrzędnym i jednostronnym celu, lecz że z krytyką przeciwnych wyobrażeń i zapatrywań zawsze łączy poszukiwanie umiejętne.[1] Bo też inaczej być nie mogło, jak nas następujące zastanowienie poucza: Sokrates żył w czasach, kiedy długie wojny i niepowodzenia, słabość władzy, ustaw i praw, zupełny brak zasad moralnych powszechne zamieszanie sprowadziły i wstrząsły Atenami w ich posadach. W umysłach mieszkańców zapanowały najzgubniejsze dążenia i namiętności, zarzucono dawniejszą prostotę zwyczajów i obyczajów, a zbytek, chciwość i egoizm wzięły tak dalece górę, że w braku silnych praw nastały stosunki iście anarchiczne. W takich warunkach także religia straciła swoje znaczenie. Nie tylko uczeni, ale i pospólstwo znajdując w mytach, powieściach, obrazach poetycznych Homera, Hezyoda, Orfików o bogach wiele niepojętych i niestósownych rzeczy, ślady ludzkiego przez imaginacyą ubarwionego początku, zaczęło całą wiarę za fałsz poczytywać. Z religią moralne prawdy straciły moc swoję i zastąpione zostały fałszywymi maksymami; co niegdyś w poszanowaniu było, stało się przedmiotem obojętności a nawet pogardy, za jedyną normę postępowania brano zaspokojenie zmysłowych popędów. W takim to czasie, jakby na dobitek, zjawili się różnego rodzaju sofiści, którzy przez swoje wszystkoznawstwo wszelkie stosunki życia ludzkiego w zakres swojéj mniemanéj nauki wciągnęli, ale nie uznając żadnych zasad stałych i niewzruszonych nic dobrego ani państwu ani religii ani moralności nie uczynili, lecz owszem przyjmując panujące podówczas przesądy i mniemania ludu i nadając im przez swoję zwodniczą wymowę pozór prawdy, sprowadzili do zupełnego upadku religijno-moralny sposób myślenia.

---

[1] str. 392. A nie znajdując w Eutyfronie tego ostatniego kuje stąd broń przeciw autentyczności dyalogu.

Z tymi wadami swego wieku pierwszy stanął do walki Sokrates z gorliwością i bezinteresownością, która mu cześć wszystkich czasów zapewnia. Widząc jak sofiści zaprzeczali wszelką wiedzę i zasady, jak kapłani-wieszczkowie podtrzymywali zabobon i religijne mniemania ludu, jak mężowie stanu przewrotnymi zasadami i zgubnymi planami nawę państwa doprowadzali do ruiny, wystąpił przeciw nim nie przez pisma i teoretycznie, lecz osobiście i wykazywał im zupełny brak zasad myślenia i postępowania, a skutkiem tego zastój w rozwoju nauk i upadek obyczajności.

Tak samo Platon przedstawia nam Sokratesa w swoich dyalogach: i tutaj walczy ten mędrzec twarz w twarz z różnego rodzaju sofistami, a bacząc nie tylko na pojęcia oderwane i bezwzględne, lecz zastanawiając się także nad zdrożnościami swego czasu, nie tylko wykazuje im fałsze w myśleniu, lecz także niestósowność w postępowaniu i nawołuje ich do rozumu i rozsądku, który hamuje zmysłowe popędy i daje prawdziwą miarę czynów. Tak więc błędy owego czasu stanowią główną podstawę niektórych dyalogów, jednakowoż zawsze tak, że z dysputą nad takim z życia wziętym objawem połączone jest wyjaśnienie jakiéj prawdy filozoficznéj. To też w dyalogach — głównie tak zwanych Sokratycznych — nie jeden cel widzimy, lecz dwa ściśle ze sobą połączone. To połączenie dwóch celów w jednym dyalogu jest tak przeprowadzone, że rozważanie jakiego objawu zewnętrznego życia nigdy nie upływa bez korzyści dla filozofii czystéj, i odwrotnie, że w dyalogach nawet czysto dyalektycznych znajdujemy wskazówki i dla postępowania w życiu.

Do tego rodzaju dyalogów należy Eutyfron, ma bowiem podwójny cel: najprzód wykazać, że Sokrates niesłusznie o bezbożność oskarżony został i że Ateńczycy t. j. kapłani-wieszczkowie, poeci, sofiści i inni obrońcy ojczystego zabobonu o całéj sprawie Sokratesowéj wyroku sprawiedliwego wydać nie byli w stanie, powtóre, ażeby jeżeli nie określić dokładnie pojęcia pobożności, to przynajmniéj rzucić w tym kierunku nieco światła i wskazać uważnemu czytelnikowi drogę do jéj wyświecenia prowadzącą. Jakoż już zewnętrznie rozpada cały dyalog na dwie części: w pierwszéj wyśmiewa i wyszydza Sokrates krzywe pojęcia o pobożności zarozumiałego wieszczka, który tutaj wszystkich Ateńczyków reprezentuje, w drugiéj określa prawdziwą pobożność i daje tym sposobem wskazówki do religijnego

postępowania. To też z obszarów, jakie oba cele zajmują w dyalogu, widać, że cel polemiczno-apologetyczny równie ważny jest, jak cel naukowo-dyalektyczny.

I. Że dyalog ten ma najprzód bronić Sokratesa od zarzutów mu poczynionych, dowodzi scenerya dyalogu, wstęp. Jeżeli zważymy, że Platon wzorem poetów dramatycznych wstępy dyalogów tak urządził, że jak oni w prologach widzom wyjaśniają szczegóły do zrozumienia utworu potrzebne, tak on we wstępie czytelnika na treść i przedmiot dyalogu przygotowuje, nie trudno zrozumieć, że nie przypadkowo, lecz z rozmysłu obiera *a)* miejsce, gdzie się rozmowa toczy, *b)* czas, w którym się odbywa i *c)* osobę, z którą się rozmawia. Rozmowa toczy się przed aulą archonta-króla, który był najwyższym sędzią w sprawach religijnych. Czyż może być od rzeczy, jeżeli przyjmiemy, że Sokrates tą okolicznością uwagę naszą zwrócić chce na oskarżenie swoje o bezbożność? Rozmawia z kapłanem-wieszczkiem; wiadomo zaś, że prócz sofistów kapłani i inni wieszczkowie przedewszystkiem starali się o to, aby Sokrates o bezbożność oskarżony został, obawiali się bowiem słusznie, że z świtaniem nauki prawdziwéj a upadkiem zabobonu także ich rzemiosło szwank ponieść musi. Lecz i czas rozmowy wskazuje na ów cel dyalogu: Sokrates rozmawia bowiem z Eutyfronem właśnie wtedy o pobożności, kiedy oskarżony przez Meletosa o bezbożność ma się stawić przed najwyższym sędzią.

Oprócz tych zewnętrznych okoliczności, daje i dalszy przebieg dyalogu niezbite na to dowody, że jest pisany końcem obrony Sokratesa przeciw zarzutom bezbożności. Zaraz na początku (2 A—3 B) skarży się Sokrates i szeroko opowiada, że został przez Meletosa o bezbożność oskarżony. Pobożny Eutyfron piętnuje tę zuchwałą bezczelność wyrażając swoje oburzenie i zdziwienie, jak można było Sokratesa oskarżyć o bezbożność: kto to czyni, ten *ἀφ' ἑστίας* gubi ojczyznę. Jeżeli Eutyfron, ten w rzeczach religii najmędrszy wieszczek i tak świątobliwy, że w nadmiarze pobożności nawet ojcu swemu przepuścić nie chce, jeżeli, mówię, ten fanatyk religijny bezpodstawność uczynionych Sokratesowi zarzutów uznaje i sam mu oddaje głęboką cześć i uszanowanie, a nawet gotów jest podjąć się jego obrony, to w każdym to przekonanie mocy nabrać musi, że do oskarżenia Sokratesa o bezbożność żadnych nie było powodów.

Daléj wdaje się pobożny i w boskich sprawach jak nikt inny biegły Eutyfron z Sokratesem w dysputę, co jest pobożność? Przystępuje do niego z pretensyą, że go przewyższa swoją mądrością, a Sokrates w ironii sam przyznaje, że potrzebuje pouczenia. W toku jednak dochodzenia role zupełnie się zmieniają: Eutyfron przyznaje, że mu się wszystko w głowie jak koło w młynie kręci i że nie jest zdolen zdążyć za Sokratesem, Sokrates zaś sam prowadzi daléj rozmowę i wskazuje kierunek, w którym prawda leży. Czyż czytelnik nie musi odnieść z dyalogu wrażenia, że tylko Sokrates posiada prawdziwą pobożność i sam zna jéj właściwą istotę, a Eutyfrona pobożność jest tylko urojona i pusta? Jeżeli jednak pobożność i znajomość jéj istoty takiego Eutyfrona nie może się ostać przed Sokratesem, czegóż się można było spodziewać po pobożności i wiedzy współczesnych, którzy sądzić mieli Sokratesa!

Lecz nie tylko we wstępie i pierwszéj połowie, lecz w ciągu całego dyalogu wspomina Sokrates o swém oskarżeniu: 3 D *οὐδὲν ἂν εἴη ἀηδὲς παίζοντας καὶ γελῶντας ἐν τῷ δικαστερίῳ διαγαγεῖν*, — 5 AB *πρὸ τῆς γραφῆς τῆς πρὸς Μέλητον αὐτὰ ταῦτα προκαλεῖσθαι αὐτὸν λέγοντα*... 5 C *ἐμὲ δὲ οὕτως ὀξέως καὶ ῥᾳδίως κατεῖδεν, ὥστε ἀσεβείας ἐγράψατο*, 6 A *ἆρά γε τοῦτ᾽ ἔστιν, οὗ ἕνεκα τὴν γραφὴν φεύγω*... 12 E *ἵνα καὶ Μελήτῳ λέγωμεν μηκέθ᾽ ἡμᾶς ἀδικεῖν μηδ᾽ ἀσεβείας γράφεσθαι*, 15 E *ὡς.. καὶ τῆς πρὸς Μέλητον γραφῆς ἀπαλλάξομαι, ἐνδειξάμενος ἐκείνῳ, ὅτι σοφὸς ἤδη παρ᾽ Εὐθύφρονος τὰ θεῖα γέγονα.* Jeżeli mówiący o téj saméj rzeczy często wspomina, nie da się zaprzeczyć, że do niéj wielką przykłada wagę.

Także ta okoliczność, że Sokrates wszędzie w dyalogu, gdzie tylko mowa o jego oskarżycielach i sędziach, trudność podnosi gruntownego poznania boskich spraw i sądzenia o nich,[1] nie tylko dowodzi prawdziwego stanowiska Sokratesa, który nie zapuszczając się w badanie istoty bogów tak w nich wierzył, jak to prawa ojczyste nakazywały i tylko ludzi do należytego myślenia i do moralnego życia naprowadzał, lecz chce nieza-

---

[1] 2 C *οὐκ ἀγεννῆ, ἔμοιγε δοκεῖ· τὸ γὰρ νέον ὄντα τοσοῦτον πρᾶγμα ἐγνωκέναι οὐ φαῦλόν ἐστιν*, tamże daléj *κινδυνεύει σοφός τις εἶναι*, 3 B *εὐδιάβολα τὰ τοιαῦτα πρὸς τοὺς πολλούς*. O Eutyfrona skardze 4 A *ἢ που ἀγνοεῖται ὑπὸ τῶν πολλῶν ὅπῃ ποτὲ ὀρθῶς ἔχει*, 9 B *ὅτι σοι δοκῶ τῶν δικαστῶν δυσμαθέστερος εἶναι.*

wodnie także wątpliwość wyrazić, czy też wiedzą sędziowie, co jest pobożność a co zepsucie obyczajów, aby móc wydać sprawiedliwy wyrok o zbrodniach Sokratesowi zarzuconych.

W 6 A—C i 8 AB zastrzega się Sokrates przeciw nieobyczajnym opowiadaniom ludowym o bogach, które wszelkie pojęcie o moralnóści bardzo psuć musiały.[1] Jakaż to sprzeczność mienić się pobożnym i wierzyć w bogów, a mimo to przypisywać im własności i zdrożności ludzkie. Jeżeli ludzie życie bogów tak podobném znajdowali do życia ludzkiego, iż sądzili, że wszystkie błędy ludzkie także u bogów miały swoje odcienia, jakżeż lud taki mógł być pobożnym i obyczajnym—jakżeż mógł sądzić Sokratesa.

Jeszcze inne w najwyższym stopniu niebezpieczne i z prawdziwą pobożnością niezgodne wyobrażenie o istocie bogów i ich świętości odpiera Sokrates w drugiéj części dyalogu i to w 14 B, gdzie Eutyfron pobożność definiuje jako wiedzę ofiarowania i modlenia się. Wprawdzie nie da się zaprzeczyć, że ofiary i modły w koniecznym pozostają związku z pobożnością, gdyż pobożność i na zewnątrz okazywać się powinna,[2] lecz jeżeli zważymy, że tę definicyą stawia Eutyfron, mający o bogach tak nieobyczajne wyobrażenie, że jego pobożność jest zewnętrznym tylko fanatyzmem, bez wewnętrznéj treści, tak, że dla ludzkich oczu ojca swego skarży, to dozwolone jest przypuszczenie, że przez pobożność rozumiał tylko owe zewnętrzne czynności bez wewnętrznéj moralności. Tak też i Sokrates go rozumiał, jeżeli stósowną do tego konsekwencyą wyciąga i pyta się, czy pobożność jest *ἐμπορικὴ* — interes prosty t. j czy bogowie samymi hołdami zewnętrznymi dadzą się przebłagać i czy złoczyńca może ich ofiarą i modlitwą skaptować, nie zmieniając swego sposobu myślenia. Ponieważ Sokrates wyznawał, że wszystkie czyny religijne, ofiary i modły, są tylko od moralnie

---

[1] Tak samo w Rzplt. II. 378 A: *οὐδὲ λεκτέον νέῳ ἀκούοντι, ὡς ἀδικῶν τὰ ἔσχατα οὐδὲν ἂν θαυμαστὸν ποιοῖ, οὐδ' αὖ ἀδικοῦντα πατέρα κολάζων παντὶ τρόπῳ, ἀλλὰ δρῴη ἂν ὅπερ θεῶν οἱ πρῶτοί τε καὶ μέγιστοι.*

[2] Cic. de nat. deor. I. 41. 116: est enim pietas iustitia adversus deos, sanctitas autem est scientia colendorum deorum. Steinhart str. 226 dodaje: Die Worte Ciceros unterscheiden treffend die innere und äussere Seite der Frömmigkeit, deren Unterschied in unserem Dialoge angedeutet wird.

czystego człowieka bogu miłe, albowiem taki tylko posiada skarb, który bogowie cenią i lubią t. j. cnotę i moralność, dla tego występował przeciw takiéj obłudnéj i powierzchownéj pobożności z całą siłą swego wzniosłego ducha.[1]

Lecz nietylko prawdziwa pobożność Sokratesa względem bogów znajduje w dyalogu naszym obronę, lecz i drugi zarzut mu uczyniony doznaje zasłużonéj odprawy. Wiemy bowiem z Arystofanesa Chmur w. 1320, że oskarżyciele obwiniali Sokratesa, jakoby psuł młodzież, nawołując ją do nieposłuszeństwa względem rodziców. Xenofon Memor. I. 2. 49—55 potwierdza nam to samo. Pietas dzieci względem rodziców, jaka w dawnych czasach kwitnęła, co prawda, znacznie podupadła — ale to głównie z powodu działania sofistów. To téż przeciw temu niesprawiedliwemu obwinieniu nie może Sokrates bardziéj stanowczo i przekonywująco zaprotestować, jak tym sposobem, że Eutyfrona postanowienie skarżenia ojca swego o zabójstwo piętnuje jako krok nienaturalny i bezbożny: Eutyfron musi chyba posiadać zupełnie odrębne i niezwykłe pojęcie pobożności, jeżeli się nie boi, że postępkiem swoim dopuści się czynu bezbożnego.

W tych oto punktach broni Platon Sokratesa, sądzę, w sposób bardzo skuteczny. Sokrates bowiem, mąż znakomitego i szlachetnego umysłu, który całe swoje życie poznaniu cnoty poświęcił i prowadzeniu do niéj swoich zbałamuconych ziomków, obwiniony został o najszpetniejsze zdrożności, jakoby w bogów ojczystych nie wierzył, a nowe zaprowadzał i jakoby młodzież psuł i do nieposłuszeństwa namawiał. Został on o te zdrożności przez takich oskarżony, którzy nienawiścią wiedzeni nie powodowali się żadnymi słuszności względami i od takich został na śmierć skazany, którzy więzami zabobonu skrępowani o całéj sprawie należytego nie mieli wyobrażenia. Aby więc te zarzuty obalić, niewinność i nieskazitelność męża wykazać, słusznie poznał Platon, że trzeba zaniechać owéj subtelności dochodzenia i wzniosłości rozumowania, którą się w czysto dyalektycznych pismach tak bardzo odznacza, lecz zniżyć się do de-

---

[1] To bezbożne mniemanie o sprzedajności bogów zbija Sokrates na naszém miejscu tylko implicite, wprost i stanowczo w Rzplt. II. 364—5; Cicero powołuje się na Platona mówiąc w Legg. II. 16. 29: donis impii ne placare audeant deos, Platonem audiant, qui vetat dubitare, qua sit mente futurus deus, cum vir nemo bonus ab improbo se donari velit. Cic. de off. II. 3. 11: deos placatos pietas efficiet et sanctitas. Por. Fin. III. 20. 66.

monstrowania na przykładzie Eutyfrona, aby tym sposobem nawet niewykształcony ogół o owém oskarżeniu i wyroku prawdziwszego mógł nabrać wyobrażenia. Z całego też dyalogu wypływa zestawienie wiedzy i cnót Sokratesowych z nieuctwem i zdrożnościami jego wrogów w celu okazania, jak ciemni oni są i ślepi, aby rzeczy boskie w właściwém poznać świetle. Takiem bowiem porównaniem i postawieniem wzoru jeszcze najprędzéj źli ludzie porwać się dadzą i do poprawy naprowadzić, jako też do tego, by cudze zasługi lepiéj cenili.

II. Oprócz téj polemiczno-apologetycznéj tendencyi dyalogu nie mniéj wyraźnie występuje w nim strona dyalektyczna czyli umiejętna. Niezaprzeczony jest zamiar Platona podania wskazówek, jak sam pojmuje pobożność, i wytyczenia kierunku, w którym definicyą jéj znaleść można.

Do tego celu naukowego już polemiczna połowa przygotowywała: najprzód bowiem musiał Sokrates niegodne współczesnych pojęcia o istocie bogów usunąć, aby szlachetniejszemu pojmowaniu pobożności drogę u'orować i w ogóle miejsce dla niéj zrobić. Także i Eutyfrona mniemanie, jakoby się znał na boskich rzeczach, jak nikt drugi, musiało wprzódy być zachwiane, on sam do wyznania doprowadzony, że w téj materyi prawie nic nie wie, które to poznanie siebie samego jest właśnie świtaniem wiedzy i dowodem, że taki przypuszczony już być może do przybytku wiedzy. To też raźno postępuje odtąd pod kierunkiem Sokratesa dochodzenie nad istotą pobożności. Eutyfron pouczony na przykładzie bardzo stosownym (12 C *μόριον αἰδὼς δέους),* gdyż i wstydliwością powinna się odznaczać pobożność, o pojęciach pod- i nadrzędnych, zgadza się na założenie Sokratesowe, że pobożność jest rodzajem sprawiedliwości= obyczajności — *μόριον τοῦ δικαίου τὸ ὅσιον,* — daléj specyfikują wspólnie, że jest ona tą częścią sprawiedliwości, która się odnosi do służby bożéj—*θεραπεία,* daléj dodają, że reguluje ona i oznacza nasze posługi, jakie bogom wyświadczać powinniśmy *(ὑπερετική),* a zapytany, co bogowie naszymi usługami wsparci uskuteczniają, odpowiada: *πολλὰ καὶ καλὰ* 13 E. Sokrates chcąc mieć dokładniejszą odpowiedź pyta się: *τῶν πολλῶν καὶ καλῶν τί τὸ κεφάλαιον;* nawet wskazówkę, jak ma Eutyfron odpowiedzieć, daje mu Sokrates, podając za cel działalności wodza *τὴν νίκην,* za cel rolnika *τὴν ἐκ γῆς τροφήν.* Gdyby Eutyfron był z tą samą precyzyą podał cel, do którego bogowie zmierzają, posłu-

gując się nami jako narzędziami, byłby pojęcie pobożności trafnie określił. Lecz on urywa ten wątek myśli i daje nową definicyą, według któréj pobożność polega na tém, że w modlitwie lub ofierze coś miłego bogu (*κεχαρισμένον*) świadczymy, która to definicya upada z powodu, że *κεχαρισμένον=φίλον*.

Sokrates ganiąc tę dygressyą Eutyfrona, narzeka niejako w 14. C. *καὶ γὰρ νῦν ἐπειδὴ ἐπ' αὐτῷ ἦσθα, ἀπετράπου· ὃ εἰ ἀπεκρίνω, ἱκανῶς ἂν ἤδη παρὰ σοῦ τὴν ὁσιότητα ἐμεμαθήκη.* Jak więc tymi słowami z jednéj strony sam Sokrates potwierdza, że Eutyfron żądanéj definicyi nie dał, tak z drugiéj strony przyznaje, że był jéj bardzo bliskim. Dla tego tylko dziwić się wypada, jak Ast to miejsce przeoczył, jeżeli na str. 469 tak mówi: Das Gespräch ist höchst dürftig in der Ausführung, denn das Ganze läuft, ohne dass das Wesen der Frömmigkeit gründlich erforscht oder auf Platonische Weise auch nur angedeutet würde, darauf hinaus, dass gezeigt wird, Euthyphron wisse nicht einmal, was Frömmigkeit sei. Wszak sam Schleiermacher, który ten dyalog za pismo okolicznościowe z tendencyą przeważnie apologetyczną uważa, wskazuje na to miejsce mówiąc: Diese Hinweisung auf das Werk der Götter und unsere Dienstleistung dabei ist der einzige Wink fast, der einen aufmerksamen Leser zu einer Erklärung im Sinne des Platon hinführen könnte".[1]

[1] Wszyscy uczeni, którzy przyznają Eutyfronowi także naukową tendencyą, zgadzają się na to, że to miejsce (14 A) oznaczone jest przez Sokratesa jako punkt wyjścia do zdefiniowania pobożności. Wyjątek pod tym względem stanowi Munk, o którym zob. wyżéj stron. 18. uwagę; K. F. Hermann, który (Historya Platon. filozofii, stron. 640) tak mówi: Vgl. 14 D, wo unstreitig die ächt platonische Definition dieses Begriffs (der Frömmigkeit) gewonnen wird, *ἐπιστήμη ἄρα αἰτήσεως καὶ δόσεως θεοῖς ἡ ὁσιότης ἂν εἴη ἐκ τοῦδε τοῦ λόγου* (vgl. Plut. v. Aemil. c 3)". Pomysł to nieszczęśliwy, bo sam Sokrates szydzi z téj definicyi Eutyfrona, mówiąc mu, że wtedy pobożność byłaby *ἐμπορικὴ τέχνη* — interes kupiecki, a gdy Eutyfron na ten wniosek nie przystaje, lecz twierdzi, że nie interes, ale *κεχαρισμένον ἐστί τὸ ὅσιον τοῖς θεοῖς,* identifikuje Sokrates *κεχαρισμένον=φίλον* i obala tym sposobem założenie Eutyfrona. Plutarcha słowa: *μαρτυρῆσαι τοῖς φιλοσόφοις, ὅσοι τὴν εὐσέβειαν ὡρίσαντο θεραπείας θεῶν ἐπιστήμην εἶναι,* do których się Hermann odwołuje, odnoszą się do Stoików, których definicyą pobożności podaje Dyog. L. VII. 119: *εἶναι δὲ τὴν εὐσέβειαν ἐπιστήμην θεῶν θεραπείας.*

Więcéj rozgłosu zyskał M. Wohlraba (Euthyphron. II. wyd u Teubnera, stron. VIII.) sposób określenia pobożności i dania odpowiedzi na pytanie

Tak więc definicyi wyraźnéj nie ma, bo jéj téż być nie może: Eutyfron nie może jéj dać, chodzi bowiem raczéj o to, aby pokazać, że on i ci, których przedstawia, ani pojęcia nie mają o prawdziwéj pobożności. Od Sokratesa nie można się jéj spodziewać, na wstępie bowiem powiedział, że nic nie wie i potrzebuje pouczenia. Ta ironia ciągnąca się przez cały dyalog byłaby w sposób najniezgrabniejszy obalona, gdyby Sokrates definicyą pobożności sam był podał. Zresztą określenie pobożności nie byłoby się na nic przydało, skoro Eutyfron i ludzie jemu podobni tak przewrotne i niegodne mieli wyobrażenie o bogach, którzy właśnie pobożności są przedmiotem. W końcu wiadomą jest rzeczą jako tako obeznanym z układem dyalogów, że Platon w téj rozmowie, w któréj pewne pojęcie chce określić, właśnie tego określenia nie podaje wyraźnie, lecz tylko uważnemu czytelnikowi wskazuje drogę, po któréj krocząc sam łatwo do celu dotrzeć może, za to w innych dyalogach o tym

---

Sokratesa: *τί ἐστιν ἐκεῖνο τὸ πάγκαλον ἔργον, ὃ οἱ θεοὶ ἀπεργάζονται ἡμῖν ὑπηρέταις χρώμενοι;* Odpowiada on: *ἡ τῶν ἰδιωτῶν καὶ τῆς πόλεως σωτηρία.* Tę odpowiedź czerpie z 14B: *τόδε μέντοι σοι ἁπλῶς λέγω, ὅτι ἐὰν μὲν κεχαρισμένα τις ἐπίστηται τοῖς θεοῖς λέγειν τε καὶ πράττειν εὐχόμενός τε καὶ θύων, ταῦτ᾽ ἔστι τὰ ὅσια καὶ σῴζει τὰ τοιαῦτα τούς τε ἰδίους οἴκους καὶ τὰ κοινὰ τῶν πόλεων· τὰ δὲ ἐναντία τῶν κεχαρισμένων ἀσεβῆ, ἃ δὴ καὶ ἀνατρέπει ἅπαντα καὶ ἀπόλλυσιν.* Ten pomysł nie zasługuje jednak dla ważnych powodów na przyjęcie. Najprzód bowiem sam Sokrates stwierdza słowami: *ἦ πολύ μοι διὰ βραχυτέρων, ὦ Εὐθύφρον, εἰ ἐβούλου, εἶπες ἂν τὸ κεφάλαιον ὧν ἠρώτων· ἀλλὰ γὰρ οὐ πρόθυμός με εἶ διδάξαι· καὶ γὰρ νῦν ἐπειδὴ ἐπ᾽ αὐτῷ ἦσθα, ἀπετράπου,* że Eutyfron nie odpowiedział na postawione pytanie *τί ἐστι τὸ πάγκαλον τῆς ἀπεργασίας...* Nie na rozwlekłość odpowiedzi narzeka Sokrates, lecz na to, że Eutyfron nie odpowiedział na to, o co się go pytał (*ὧν ἠρώτων*) i że z drogi dochodzenia od 11E do 14A wytyczonéj zboczył (*ἀπετράπου*). Potém *τὴν σωτηρίαν τῶν ἰδιωτῶν καὶ τῆς πόλεως* wywodzi Eutyfron nie z działalności boskiéj, o co właśnie Sokrates się pytał, lecz z dobréj modlitwy i ofiary: *ἐὰν μὲν κεχαρισμένα τις ἐπίστηται τοῖς θεοῖς λέγειν τε καὶ πράττειν εὐχόμενός τε καὶ θύων, ταῦτ᾽ ἔστι τὰ ὅσια, καὶ σῴζει τὰ τοιαῦτα τούς τε ἰδίους οἴκους καὶ τὰ κοινὰ τῶν πόλεων.* Że zaś téj definicyi Eutyfrona, jakoby *ἡ ὁσιότης* była *ἐπιστήμη τοῦ θύειν καὶ εὔχεσθαι,* nie można brać za punkt wyjścia do ostatecznego określenia pobożności, dowodzi ta okoliczność, że Sokrates tę definicyą następnie zbija i odrzuca. Mimoto trafił ten Wohlraba koncept do przekonania Fritsche'go i szpeci jego wydanie Eutyfrona zresztą bardzo gruntowne i staranne.

przedmiocie nie traktujących znajdziemy przygodnio wypowiedzianą zupełną definicyą.

Stąd znowu wypływa, że z tego ujemnego rezultatu o autentyczności ani tego dyalogu, ani wielu innych nie należy wnioskować.

III. Znaczenie dyalogu naszego pod względem umiejętnym nie jest jeszcze wyczerpane podaniem drogi prowadzącéj do określenia pojęcia pobożności; mieści on bowiem nadto, jak wszystkie tak zwane przygotowawcze dyalogi, kilka ważnych wskazówek odnoszących się do elementów logiki i stąd ma wielką ważność. Szczególniejszą zaś uwagę zwraca w nim Platon na następujące trzy punkta:

1. Wytyka błędy, które się w filozoficzném myśleniu mało wyćwiczonym często zdarzają, że zamiast pojęcia podają przykład n. p. 5 D: *ἕν τι τῶν πολλῶν ὁσίων*, — 9 D: *τούτου μὲν ἀφίημί σε, καὶ εἰ βούλει, πάντες αὐτὸ ἡγείσθων θεοὶ ἄδικον*,[1] albo że zamiast znamion istotnych podają przypadkowe n. p. stan *(πάθος)* z istoty rzeczy wynikły n. p. 11 A. *κινδυνεύεις... τὴν οὐσίαν (τοῦ ὁσίου) οὐ βούλεσθαι δηλῶσαι, πάθος δὲ..., ὅτι πέπονθε τὸ ὅσιον*, takich bowiem stanów może być więcéj (11 B: *τί ποτε ὂν τὸ ὅσιον εἴτε φιλεῖται ὑπὸ θεῶν, εἴτε ὁτιδὴ πάσχει)*. Nie jest to więc istotne znamię, lecz przypadkowe, a takie nie może być treścią pojęcia bezwzględnego — idei.

2. Wykazawszy na kilku przykładach, na czém polega istota pojęć szérszych (12 C *ἐπὶ πλέον δέος αἰδοῦς)*, a węższych *(μόρια, μέρη)*, poucza, że dyalektycznie istotę pojęcia tak się określa, że najprzód szuka się wyższego pojęcia gatunkowego, któremu pojęcie mające być definiowane jest podrzędne (per genus proximum, 12 D *μόριον τοῦ δικαίου τὸ ὅσιον)*, potém oznacza się, w jakim stosunku stoi pojęcie określić się mające do pojęć stanowiących objętość jego, czyli do równogatunkowych (per differentiam specificam, — 12 D *τὸ ποῖον μέρος ἂν εἴη τοῦ δικαίου τὸ ὅσιον)*.

Także wyrazów wieloznacznych i nieokreślonych każe unikać, albo ich znaczenie ściśle ograniczyć, aby definicya była dokładną n. p. 12 E *θεραπεία=ὑπηρετική*.

---

[1] Tak samo Teaitetos (146 C) różne wiadomości przytacza zamiast definicyi wiedzy, Laches 190 E, 191 D rodzaje waleczności, Hippias mai. 287 E: *παρθένος καλὴ καλόν*, Menon 71 E zamiast pojęcia cnoty różne rodzaje cnoty.

3. O samém zaś pojęciu uczy, że jest ono zawsze tylko jedno, pomimo zmian w świecie zjawisk zawsze niezmienne, to samo i sobie zawsze zupełnie podobne.[1] Jakoż w 5 D pyta się *ἢ οὐ ταὐτόν ἐστι ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὅσιον αὐτὸ αὑτῷ*, a bezbożność pobożności przeciwna, sobie jednak równa (*αὐτὸ αὑτῷ ὅμοιον*) i mająca jedno znamię (*μίαν ἔχον ἰδέαν*) cechujące ją jako bezbożność. W 6 DE powtarza, że nie pytał się o *ἓν τῶν πολλῶν ὁσίων*, lecz o ową cechę (*εἶδος*), przez którą wszystko pobożne staje się pobożném, która jest niejako wzorem (*παράδειγμα*), na który spoglądając (*ἀποβλέποντες*) rozpoznać możemy pobożne od bezbożnego.[2]

V. Określenie pobożności na podstawie Eutyfrona i innych dyalogów.

W poprzedzającym rozdziale pokazało się, że definicyi pobożności wyraźnie wypowiedzianéj nie ma w dyalogu; tutaj więc będę się starał wykazać, że uważny czytelnik może ją już to z wskazówek w nim zawartych wyszukać, już też z innych dyalogów uzupełnić i uzasadnić.

Takich wskazówek w samym dyalogu nie brak. W 8 E wypowiada Eutyfron swoje przekonanie, że czynność przez niego przedsięwzięta zasługuje na pochwałę wszystkich bogów, a więc jest pobożna. Na to pyta się Sokrates, po czem Eutyfron poznaje i jaki ma dowód (*τεκμήριον*) na to, że ten czyn jest bogu miły? To pytanie jest bardzo ważne, bo w niem mieści się żądanie, aby Eutyfron pojęcie pobożnéj czynności samo przez się oznaczył i podał takie znamię téj czynności, z któregoby po-

---

[1] Na tożsamość pojęcia równy nacisk kładzie w Menonie 72 A *μιὰν ἀρετήν*, 72 C *τοῦτο, ᾧ οὐδὲν διαφέρουσιν, ἀλλὰ ταὐτόν εἰσιν ἅπασαι,.. ἕν τι εἶδος ταὐτόν, δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί*, 72 D *ταὐτὸν πανταχοῦ εἶδος*, 72 E *τῷ αὐτῷ εἴδει καὶ τῇ αὐτῇ ἰσχύι*, 73 C *ἡ αὐτὴ ἀρετὴ πάντων*, 73 E *πότερον ἀρετή, ἢ ἀρετή τις*, 74 A *τὴν μίαν, ἣ διὰ πάντων τούτων ἐστίν*, 75 A *τὸ ἐπὶ πᾶσι τούτοις ταὐτόν*, 77 A *κατὰ ὅλου εἰπὼν ἀρετῆς πέρι*, 79 C *ἀρετὴ τὸ ὅλον*, 79 D *ἀρετὴ ὅλη*. Euthyd. 6 E: *ἕν γέ τι εἶδος, εἰς ὃ καλῶς που ἔχει ἀποβλέψαντα.*

[2] Właśnie ta okoliczność, że dyalog nasz tak jest bogaty w przepisy odnoszące się do logiki, dała pochop Astowi str. 471, Ueberwegowi str. 250, aby zakwestyonować Platońskie pochodzenie dyalogu; lecz przeciw nim o tych pierwiastkach logicznych najlepiéj rozprawiali Arnold str. 48, C. F. Hermann str. 480, Collmann str. 15.

chwała bogów wypływała jako konieczna konsekwencya. Eutyfron uchyla się od odpowiedzi pod pretekstem, że to *οὐκ ὀλίγον ἔργον ἐστίν*. Tak samo a nawet tymi samymi słowy (14 B *ὅτι πλείονος ἔργου ἐστίν)* uchyla się kapłan od odpowiedzi, gdy się go Sokrates spytał, co też bogowie uskuteczniają naszymi usługami wsparci i jaki cel ma nasza służba boża (*τί ποτέ ἐστιν ἐκεῖνο τὸ πάγκαλον ἔργον, ὃ οἱ θεοὶ ἀπεργάζονται ἡμῖν ὑπηρέταις χρώμενοι*). W tém miejscu nie brak nawet pozytywnéj dyrektywy na to, jak Eutyfron ma odpowiedzieć. Nie pyta się go bowiem Sokrates nieoznaczono, *τί ποτέ ἐστιν ἐκεῖνο τὸ ἔργον,* lecz wyraźnie dodaje *τί ποτέ ἐστιν ἐκεῖνο τὸ πάγκαλον ἔργον,* dając już w pytaniu do zrozumienia, że *τὸ ἔργον* musi być *πάγκαλον*. Także owém w 15 A wypowiedzianém zdaniem, *οὐδὲν ἡμῖν ἐστιν ἀγαθὸν, ὅτι ἂν μὴ ἐκεῖνοι δῶσιν*, zaznacza Sokrates, że co bogowie czynią, koniecznie dobrém być musi.

Do takiego wzniosłego pojmowania działalności bogów nie mógł się jednak Eutyfron wznieść, przypisywał im bowiem otwarcie różne namiętności i nieprawości. Jeżeli ich istotę tak pojmował, jakież *πάγκαλον* albo *ἀγαθόν* mógł podać za cel ich działalności? Tymczasem Sokrates zaprotestował przeciw takiemu pojmowaniu bóstwa i oświadczył, że mu przykro słuchać takich opowiadań o bogach (*δυσχερῶς ἀποδέχομαι* 6 A), miał bowiem to przekonanie, że istotą bogów jest świętość i nieskalana moralność i że w kwestyi odnoszącéj się do moralności zupełna między nimi panuje zgoda.[1]

Jeżeli jednak istotą bogów jest świętość i niewinność, więc i cel ich działalności nie może być inny, jak tylko ten, aby to dobro, ta obyczajność i cnota w świecie zwyciężyły. Ludzie wstępują w służbę bożą właśnie tym sposobem, że stając się sami cnotliwymi dopomagają bóstwu do uszlachetnienia świata. Tak więc pobożność jest tą cnotą, która względem bogów tém się objawia, że im naszym czystym sposobem my-

[1] Czyste wyobrażenie o bóstwie, które nad ludźmi włada, karząc i nagradzając ich uczynki, jest przedewszystkiem potrzebne, aby pojęcie pobożności należycie określić—ten argument snuje się przez cały dyalog. Że od pojmowania istoty bogów religia ludzi zależy, twierdzi także Cicero. De natura deor. I. 1. 1: perdifficilis et perobscura quaestio est de natura deorum, quae et ad agnitionem animi pulcherrima est et ad moderandam religionem necessaria. Słuszną uwagę czyni także Struve str. 7: a deorum cognitione omnem de pietate pendere notionem.

ślenia i cnotliwém życiem dopomagamy do utrwalenia obyczajności w świecie.[1]

Taką definicyą pobożności otrzymaliśmy na podstawie wskazówek w samym dyalogu zawartych. Pozostaje nam jeszcze zbadać, czyli takie pojmowanie pobożności znajduje uzasadnienie w innych dyalogach Platonowych.

Otóż w Apologii, w któréj wizerunek całéj indywidualności Sokratesa wiernie jest oddany i cała jego działalność w głównych rysach nakreślona, tak się ten mędrzec wyraża o swojém życiu oddaném na usługi bóstwa (pag. 30): *ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεὸς, εὖ ἴστε, καὶ ἐγὼ οἴομαι οὐδέν πω ὑμῖν μεῖζον ἀγαθὸν γενέσθαι ἐν τῇ πόλει ἢ τὴν ἐμὴν τῷ θεῷ ὑπηρεσίαν. οὐδὲν γὰρ ἄλλο πράττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθων καὶ νεωτέρους καὶ πρεσβυτέρους μήτε σωμάτων πρότερον ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων μηδὲ οὕτω σφόδρα ὡς τῆς ψυχῆς, ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται.* Według tego mógłby Eutyfron na postawione

---

[1] Dla porównania przytoczę kilku uczonych zdania o tym punkcie: Stallbaum str. 139: Plato si voluisset institutam quaestionem ad finem usque perducere, nihil aliud quam bonum sive boni ideam a deis spectari haud dubie ostensurus fuerat. Yxem (1842) str. 19: diejenige Art der Gerechtigkeit, die das Gerechte im Dienste der Gottheit hervorbringt und pflegt. Steinhart (1851) str. 197: die Frage enthält gewissermassen schon die Antwort; sie konnte wohl kaum eine andere sein, als dass die Gottheit vermittelst der Tugend... uns zu Mitarbeitern an der Verwirklichung der höchsten Güter machen wolle. Susemihl (1855) str. 115: Offenbar soll die Bemerkung, dass auch jede einzelne menschliche Thätigkeit vieles Schöne wirkt, ein Fingerzeig sein.., in der göttlichen Thätigkeit den gemeinsamen Zusammenhang der menschlichen und als ihr Werk nicht die Schönheit des Einzelnen, sondern die des Weltganzen, der physischen und besonders sittlichen Welt in ihrer harmonischen Ordnung zu erkennen. An ihr soll der Mensch Mitarbeiter, Selbstveredlung und Menschenbildung mithin der höchste Gottesdienst sein. Georgii (1856) str. 200: die Tugend, die sittliche Lebensbildung. Münscher (1859) str. 32: Offenbar ist mit jenem herrlichen Werk die Förderung des wahrhaft Guten und Gerechten gemeint. Collmann (1870) str. 26: Gerechtigkeit im Dienste der Gottheit, welche diesen dazu benützt, den Menschen zu bessern und zu heben, durch ihn die Sittlichkeit zu gründen und zu erhalten. Michael (1871) str. 66: mundi gubernatio ea, qua omnes ad deorum similitudinem perducantur. Bonitz (1886) str. 234: wir gelangen zu der Definition, dass Frömmigkeit nichts anderes ist, als die vollendete Sittlichkeit, nur unter der Form, dass sich der Mensch bewusst ist, hierdurch das dienende Organ für das göttliche Wirken zu sein. Arnold (1835) str. 65: Errichtung des Vernunftreiches auf Erden, oder nach christlicher Ausdruckweise: des Himmelreiches.

pytanie, w jaki sposób bogom służymy i do jakiego celu im dopomagamy, tak odpowiedzieć: przedewszystkiem starając się o dobro własnéj duszy i innych ludzi, o moralną czystość i doskonałość samego siebie i innych, bo takie życie nazywa Sokrates *ὑπηρεσίαν τῷ θεῷ* (Eutyfron: *ὑπηρετικήν*) i twierdzi, że przez nią *μέγιστον ἀγαθὸν γίγνεται τῇ πόλει.*

W Krytonie przybywa do charakterystyki Sokratesa jeszcze ten rys, że Sokrates uważa posłuszeństwo prawom w państwie istniejącym za główny obowiązek cnotliwego obywatela. Gdzie prawa nie mają znaczenia, tam żadne państwo utrzymać się nie może, albowiem nieposłuszeństwo obala je. Posłusznym być prawom państwowym nazywa Sokrates *δίκαιον* czynić, rozumie się *εἰς θεοὺς καὶ εἰς ἀνθρώπους* i dodaje, że nad to pełnienie obowiązków nie ma nic ani *δικαιότερον* ani *ὁσιώτερον* ani dla samego człowieka *ἄμεινον.*[1] Kryt. str. 54: *πειθόμενος ἡμῖν (τοῖς νόμοις) μήτε παῖδας περὶ πλείονος ποιοῦ μήτε τὸ ζῆν μήτε ἄλλο μηδὲν π ρ ὸ τ ο ῦ δ ι κ α ί ο υ. οὔτε γὰρ ἐνθάδε σοι φαίνεται ταῦτα πράττοντι ἄμεινον εἶναι οὐδὲ δικαιότερον οὐδὲ ὁσιώτερον, οὐδὲ ἄλλῳ τῶν σῶν οὐδενὶ οὔτε ἐκεῖσε ἀφικομένῳ ἄμεινον ἔσται.*

W Gorgiasie prawie te same myśli czytamy, co w Eutyfronie t. j. że najszlachetniejszém powołaniem prawego człowieka jest siebie i drugich w moralności udoskonalać i że tylko takich działalność jest pożyteczna krajowi i współobywatelom, których sposób myślenia jest moralnie czysty. Tak bowiem mówi str. 514: *ἆρ οὖν οὕτως ἐπιχειρητέον ἡμῖν ἐστὶ τῇ πόλει καὶ τοῖς πολίταις θ ε ρ α π ε ύ ε ι ν, ὡς βελτίστους αὐτοὺς τοὺς πολίτας ποιοῦντας; ἄνευ γὰρ δὴ τούτου οὐδὲν ὄφελος ἄλλην εὐεργεσίαν οὐδεμίαν προσφέρειν, ἐ ὰ ν μ ὴ κ α λ ὴ κ ἀ γ α θ ὴ ἡ δ ι ά ν ο ι α ᾖ τῶν μελλόντων ἢ χρήματα πολλὰ λαμβάνειν ἢ ἀρχήν τινων ἢ ἄλλην δύναμιν ἡντινοῦν.*

Z Fedona dowiadujemy się, że szczęście i dobro duszy na tem polega, aby się oderwała od uciech zmysłowych i w poznaniu siebie saméj i udoskonaleniu własném zbawienia szukała, czytamy bowiem str. 107: *οὐδεμία ἂν εἴη αὐτῇ (τῇ ψυχῇ) ἄλλη ἀποφυγὴ κακῶν οὐδὲ σωτηρία πλὴν τοῦ ὡς βελτίστην καὶ φρονιμωτάτην γενέσθαι.*

To samo czytamy w Teaitetosie, gdzie Platon wyzwolenie się ze złego w ucieczce do boga upatruje; tą ucieczką zaś jest

[1] Cic. de nat. deor. 1. 41: est pietas iustitia adversum deos.

dążenie do upodobnienia się bóstwu, do czego człowiek przez pobożne życie t. j. sprawiedliwość względem ludzi, pobożność względem bogów, przy pomocy rozumu dojść może. Oto są słowa Platona str. 176: *διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅ τι τάχιστα· φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δύνατον· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.*

Ważniejszym komentarzem i uzasadnieniem nauki pobożności w Eutyfronie wyłożonéj jest dyalog Filebos, określający *ἰδέαν τοῦ ἀγαθοῦ* — boga, do któréj idei boski *νοῦς* przez sześć szczebli stopniowo doprowadza człowieką. Bóg bowiem w mądrości swojéj i dobroci nic innego przez swoję działalność uskutecznić nie chce, jak doprowadzić cnotliwego człowieka do najwyższéj szczęśliwości, albowiem tylko cnotliwy człowiek jest bogu miły (str. 40: *δίκαιος ἀνὴρ καὶ εὐσεβὴς καὶ ἀγαθὸς θεοφιλής ἐστιν*). To zbliżenie się do najwyższego dobra nazywa Platon *ὁμοίωσιν τῷ θεῷ* na str. 58 i 59. Że przez tę ideę *τοῦ ἀγαθοῦ* samego boga rozumieć trzeba, dowodzi Timaios, gdzie jako istotę bóstwa, z któréj wszelki porządek świata się wywodzi, nic więcej nie podano, jak *ἀγαθὸς ἦν* — 29 E.

Rzeczpospolita daje sposobność do omówienia wszystkich stosunków życia ludzkiego, w państwie bowiem cnota jedynostki i ogółu w czyn się wciela, tutaj dowiadujemy się, co jest celem naszéj działalności i jaka za nią nagroda. To też nie dziw, że w Rzpltéj znajdują się liczne punkta zetknięcia z Eutyfronem: o wychowaniu młodzieży tak tam czytamy w II. str. 378: *οὐδὲ λεκτέον νέῳ ἀκούοντι, ὡς ἀδικῶν τὰ ἔσχατα οὐδὲν ἂν θαυμαστὸν ποιοίη-οὐδ' αὖ ἀδικοῦντα τὸν πατέρα κολάζων παντὶ τρόπῳ, ἀλλὰ δρῴη ἂν ὅπερ θεῶν οἱ πρῶτοί τε καὶ μέγιστοι οὐδέ γε ὡς θεοὶ θεοῖς πολεμοῦσί τε καὶ ἐπιβουλεύουσι καὶ μάχονται.* Któż przy tych słowach nie przypomina sobie mimowolnie protestu Sokratesa przeciw Eutyfrona opowiadaniom o niezgodzie między bogami i o jego zamiarze skarżenia ojca.

W Rzpltéj II. str. 380 uczy Plato, że bóstwo jest najświętsze i najlepsze—*κάλλιστος καὶ ἄριστος ὢν... μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ αὑτοῦ μορφῇ*, że tylko dobre od nich pochodzi (*μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεόν ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν*), a wszystko złe jedynie ludzie sobie gotują.

Cnotliwe nasze życie do tego dążyć powinno, abyśmy się ile możności podobnymi stali bóstwu: R. IX. str. 590 *ἵνα εἰς*

δύναμιν πάντες ὅμοιοι ὦμεν καὶ φίλοι τῷ αὐτῷ (θείῳ) κυβερνώμενοι.

Takiego cnotliwego człowieka opatrzność boska nie wypuszcza nigdy z swojéj opieki: R. X. str. 613 *οὐ γὰρ δὴ ὑπό γε θεῶν ἀμελεῖται, ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετήν, εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ.*

Błogosławieństwo boże i trwałe szczęście jest nagrodą cnotliwego życia: R. I. str. 331 *τῷ δὲ μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον ξυνειδότι ἡδεῖα ἐλπὶς ἀεὶ πάρεστι καὶ ἀγαθὴ γηροτρόφος..... ὃς ἂν δικαίως καὶ ὁσίως τὸν βίον διαγάγῃ, γλυκεῖα οἱ καρδίαν ἀτάλλοισα γηροτρόφος συναορεῖ ἐλπίς.*

W Prawach widzimy Platona schodzącego z owéj idealnéj wysokości, do któréj się w *Πολιτείᾳ* wzniósł: doświadczony wiekiem realniéj pojmuje stosunki świata i ludzkości. To też w nich przy *ὁσιότης* uwzględnia także zewnętrzną jéj stronę i różne akty zewnętrznego jéj kultu, ale mimo to główny nacisk kładzie na wewnętrzną stronę, na czystość sposobu myślenia człowieka. W Praw. VII. str. 821 tak uczy: *νῦν ἃ δή φημι δεῖν περὶ θεῶν τῶν κατ' οὐρανὸν τούς γε ἡμετέρους πολίτας τε καὶ τοὺς νέους τὸ μέχρι τοσούτου μαθεῖν περὶ ἁπάντων τούτων, μέχρι τοῦ μὴ βλασφημεῖν περὶ αὐτά, εὐφημεῖν δὲ ἀεὶ θύοντάς τε καὶ ἐν εὐχαῖς εὐχομένους εὐσεβῶς.*

Piękna to i pobożna myśl, którą Platon często w Prawach wypowiada (n. p. Pr. VII. str. 803, IV. str. 715), że człowiek byt swój bóstwu zawdzięcza i stąd jest powołany mu służyć i być narzędziem jego woli. Obowiązek człowieka do życia pobożnego wywodzi Platon właśnie z pochodzenia boskiego człowieka i z istoty boskiéj, tego najwyższego i najdoskonalszego dobra. Pobożność polega według niego na całkowitém poświęceniu się stworzenia bóstwu jako służącego mu narzędzia do uskutecznienia woli boskiéj, która żąda, aby człowiek pozbył się nieczystych pożądliwości i przez wykonanie cnoty wzbił się do źródła wszelkiego dobra.

W tych słowach leży zarazem odpowiedź na pytanie w Eut. 14 A postawione: *τί ποτ' ἐστὶ ἐκεῖνο τὸ πάγκαλον, ὃ οἱ θεοὶ ἀπεργάζονται ἡμῖν ὑπηρέταις χρώμενοι*; i to zupełnie taka, jakąśmy z samego dyalogu wysnuli.

Z tego także widać, że ten dyalog nie tylko nic obcego nauce Platońskiej nie zawiera, lecz że stoi jakby w środku ca-

łego systemu filozoficznego, gdyż najwznioślejsze etyczne rozpamiętywania późniejszych pism wskazują na ten dyalog jako na ich punkt wyjścia i rozwodzą się nad myślami, które w nim po raz pierwszy poruszone zostały. To stanowisko naszego dyalogu służy za niezbity dowód jego Platońskiego pochodzenia, jak to słusznie Schleiermacher utrzymuje str. 38: Ferner — t. j. gdybyśmy Eutyfrona odmówili Platonowi — verschwindet in den übrigen Platonischen Werken der Begriff der Frömmigkeit aus der Reihe der vier Tugenden, denen er im Protagoras noch beigesellt ist, auf eine solche Art, dass ein eigener Wink darüber ganz nothwendig ist und wenn er sich nicht fände, als verloren gegangen müsste vorausgesetzt werden. Zwar enthalten spätere Gespräche einzelne positive Äusserungen über das Wesen der Frömmigkeit und ihr Verhältnis zu jenen Tugenden, aber das Versteckte geht ja überall bei unserem Schriftsteller dem offenen und unverholenen voran und eben jene Äusserungen schliessen sich unmittelbar an das bloss verneinende Resultat des Euthyphron.

VI. Czas napisania i ogłoszenia Eutyfrona.

Że rozmowa tworząca osnowę dyalogu Eutyfrona toczyła się w czasie między oskarżeniem a zasądzeniem Sokratesa, t. j. w czasie instrukcyi procesu, o tém dokładnie czytamy we wstępie dyalogu. Czy jednak Platon tę rozmowę już to prawdziwą, już téż przez siebie zmyśloną i Sokratesowi w usta włożoną, natychmiast napisał i ogłosił, o tém ze wstępu wnioskować nie można, bo napisanie dyalogu nie zaraz po ustnéj rozmowie musiało nastąpić. Późniejsze pisma ściśle naukowe i nie mające żadnego celu ubocznego niezawodnie Plato zaraz po obmyśleniu i napisaniu wydawał, lecz ogłoszenie rozmów tak zwanych Sokratycznych, życie i stosunki Sokratesa uwzględniających, mogło z różnych powodów później nastąpić.

Ktoby więc ze wstępu zawierającego w saméj rzeczy wiadomość, że Sokrates rozprawiał o pobożności tuż przed rozpoczęciem się procesu swego, wysnuwał dowód na twierdzenie, że dyalog ogłoszony został także przed ostateczną rozprawą sądową w celu obrony Sokratesa, tenby na niepewnym gruncie budował. To téż Schleiermacher, który właśnie takie zdanie wypowiedział o celu i czasie wydania Eutyfrona, nie uczynił

tego na podstawie wstępu, lecz z innego powodu. Wychodząc bowiem z téj zasady, że całe piśmiennictwo Platona tworzy niejako jeden łańcuch, którego ogniwa — pojedyncze dyalogi — w naturalnym po sobie następują porządku i w ścisłym stoją ze sobą związku tak pod względem rozwoju nauki, jakoteż mistrzostwa kompozycyi i języka, zastanawia się z tego punktu widzenia także nad Eutyfronem i znajduje w nim 1) brak umiejętnéj treści i 2) układ nie dość mistrzowski.

Nie mogąc atoli dyalogu dla innych ważnych powodów przez siebie przytoczonych odmówić Platonowi, tłómaczy sobie owe mniemane braki w ten sposób, że przyjmuje, że Eutyfron pisany jest pospiesznie w tym celu, aby jeszcze przed ostateczną rozprawą mógł być ogłoszony. Z tych też głównie pobudek uważają jeszcze Socher,[1] Schierenberg,[2] Stallbaum,[3] Steinhart,[4] Maresch,[5] Lechthaler,[6] Zeller[7] Eutyfrona za dyalog okolicznościowy, wydany przed śmiercią Sokratesa właśnie w celu bronienia go; Bonitz[8] nie jest zdecydowany.

Jeżeli mi się jednak udało w poprzednim rozdziale wykazać, że treść naukowa Eutyfrona nie jest skąpszą, aniżeli innych tak zwanych Sokratycznych dyalogów, tak żem wprost z samego dyalogu taką definicyą pobożności wydobył, jaką inne dyalogi jako Platońską potwierdzają, to upada główny powód do twierdzenia, jakoby Eutyfron pisany był w pośpiechu przed śmiercią Sokratesa jedynie dla obrony jego w toczącym się procesie.

Co się tyczy drugiego zarzutu z powodu nie zupełnie mistrzowskiéj kompozycyi dyalogu, to w rzeczy saméj byłoby zaślepieniem nie przyznać, że Eutyfron jest jednym z najprostszych i najkrótszych dyalogów, bez sztuczniejszego zawikłania i o scenervi bardzo skromnéj, że więc przypomina młodociane, pod względem formy jeszcze mało rozwinięte pisma Platona jak n. p. Jona, obu Hippiasów, pierwszego Alkibiadesa i t. d. Ta okoliczność przemawiałaby bez wątpienia za tém, abyśmy Eutyfrona uważali za jeden z pierwszych utworów Platona, a nie kładli go po takich arcydziełach pod względem kompozycyi, jakimi

---

[1] Uiber Platons Schriften str. 60—64. — [2] Uiber die Abfassungszeit des Euthyphron. Lemgo. 1830 — [3] Platonis Euthyphro. 1823. str. I—L. [4] II. str. 187—200. — [5] Einleitung zu Euthyphron. Pressburg. 1859. — [6] Die ὁσιότης in Platons Euthyphron. Progr. Meran. 1879. str. 7—52. [7] II[3]. stron. 161. 1. — [8] Platon. Stud. 1886. str. 225.

są Protagoras, Gorgias a nawet Menon. Trudno bowiem przypuścić, aby pisarz owę wyżynę pod względem przedstawienia rzeczy i sceneryi, do któréj się już wzniósł w powyższych trzech dyalogach, miał porzucić i wyjątkowo w Eutyfronie powrócić do owego prostego, mało skomplikowanego układu, jaki cechuje pierwsze jego utwory. Takie cofnięcie się w sztuce kompozycyi dałoby się zwłaszcza u Platona, którego geniusz od początku do końca stateczny wykazuje postęp, tylko wtedy zrozumieć, gdyby się dał powód ważny przytoczyć, który go mógł skłonić do zejścia z owéj wyżyny do prostego układu w Eutyfronie.— A takim powodem jest mojém zdaniem właśnie przedmiot traktowany w dyalogu — cnota pobożności. Pobożności, która prostotą, skromnością i pokorą ducha ma się odznaczać, nie chciał Platon w dyalogu skomplikowanym i wykwintnym przedstawiać, lecz oblókł ją w skromną szatę, jaka jéj z istoty saméj najlepiéj przypada do twarzy. — Powtóre pobożność odnosi się do Boga; zastanawiając się nad pobożnością, trzeba koniecznie roztrząsać istotę bogów: Sokrates nigdy się nie zajmował badaniem spraw boskich, mógł więc i tutaj z wielkiego uszanowania i czci dla bogów pewne granice sobie zakreślić w roztrząsaniu spraw boskich, wskutek czego i sam dyalog skromniéj wypaść musiał. — Jeżeli w innych dyalogach, mianowicie w Gorgiasie, Menonie fałszywe nauki sofistów i zacofane mniemania ludu dwie różne osoby przedstawiają, poszło to stąd, że te fałszywe kierunki dwa różne miały źródła, w naszym jednak dyalogu religijny sofista Eutyfron zupełnie stoi na gruncie wiary ludowéj, dlatego jedna osoba wystarcza a nawet jest konieczną, aby właśnie zaznaczyć powinowactwo tych dwóch kierunków. Stąd też tylko dwie osoby w całym dyalogu występują, Eutyfron i Sokrates, przedstawiające kontrast między fałszywą a prawdziwą wiedzą o pobożności, między obłudną a prawdziwą bogobojnością. Ograniczenie się zaś do dwóch osób pociągło za sobą także układ dyalogu mniéj skomplikowany i prosty.

Jak więc z jednéj strony owe przez Schleiermachera spostrzeżone braki nie wykluczają późniejszego napisania Eutyfrona, tak z drugiéj strony dadzą się bardzo ważne powody na to przytoczyć, że Eutyfron później został napisany. Nim przystąpię do dowodów z samego Eutyfrona zaczerpniętych, wyłuszczę wprzódy pokrótce zapatrywanie uczonych na czas, w któ-

rym Platon dyalogi w ogóle ogłaszać zaczął.[1] Oto dzisiaj coraz bardziéj zaczyna się ustalać przekonanie, że Platon za życia Sokratesa jako pisarz nie wystąpił i że żadne jego pismo przed śmiercią Sokratesa nie zostało ogłoszone. Na tę myśl przyprowadza następujące rozważanie: Sam Sokrates przez całe swoje życie nic piśmiennie nie ogłosił, wynikało to z jego przekonania o wyższości nauki za pomocą ustnego wykładu udzielanéj nad nauką udzielaną za pomocą pism: to także mogło być przynajmniéj za jego życia i dla Platona normą postępowania. — Wiarogodnego świadectwa na dowód, że dyalog jaki przed śmiercią Sokratesa został wydany, nie mamy, bo co o Lysisie Dyogenes z Laerty[2] donosi, że go Sokrates czytał, nie zasługuje na wiarę, bo Dyogenes żyjąc w drugiem stuleciu po Chr. za bardzo był od czasów Platona oddalony, aby sam coś o nim mógł wiedzieć, a źródła swój wiadomości nie podaje: jest to jego własny domysł stąd wysnuty, że Lysis traktuje o przyjaźni, jak gdyby tylko młodzieniec mógł traktować o téj materyi, a nie także dojrzały człowiek, jakim jest Platon w Fedrusie i Symposionie, gdzie o podobnéj treści rozprawia. Zresztą przypatrzmy się procesowi Sokratesa bliżéj a zobaczymy, że nie jest prawdopodobném, aby którykolwiek dyalog Platona mógł mieć za cel obronę Sokratesa w procesie. Wskutek stosunków opłakanych, na str. 25. skreślonych, musiała nastąpić katastrofa w państwie ateńskiem: Ateny upadły w przepaść, Lysander zajął miasto i spalił je, a mieszkańcom kazał za ich zdrożności wychylić kielich gorżkich cierpień. Postawieni przez niego u steru państwa oligarchowie, t. z. 30 tyranów, jak upiory sączyli krew z demokracyi ateńskiéj, mordowali obywateli najniewinniejszych, aby tylko ich majątki konfiskować. Gdy późniéj udało się pod Trasybulem ludowi przyjść do władzy i demokracyą na nowo przywrócić, lud klęskami doświadczony począł

---

[1] Cron. Wstęp do Apol. i Krytona str. 23: Ob Platon noch bei Lebzeiten des Sokrates als Schriftsteller auftrat oder ob alle Schriften Platons, auch die frühesten, erst nach dem Tode des Sokrates, der in allen in idealer Gestalt erscheint abgefasst sind, mag als zweifelhaft gelten. Neuere Forscher vertreten mit Entschiedenheit die letztere Ansicht. Podobnie Stan. Węclewski. Gymn. Prog. Conitz. 1875.

[2] III. 35: *Φασὶ δὲ καὶ Σωκράτην ἀκούσαντα τὸν Λύσιν ἀναγιγνώσκοντος Πλάτωνος, Ἡράκλεις, εἰπεῖν, ὡς πολλά μου κατεψεύδετο ὁ νεανίσκος!*

szukać przyczyn swego nieszczęścia. Według ludzkiéj natury nie widział ich w sobie, lecz upatrywał je, po części bardzo słusznie, w sofistach. Między Sokratesem a owymi fałszywymi mędrcami nie czyniono różnicy, nawet go za *δεινότατον* z pomiędzy wszystkich uważano. Pozorów do tego nie brakło: Sokrates ganił formę rządu demokratycznego Aten, a chwalił arystokracye, krytykował urządzenia ateńskie, zgromadzenia ludowe, wybór urzędników przez losowanie; głosił, że ma *δαιμόνιον,* skąd łatwo powstała potwarz, że odstępuje od wiary ojców, a wprowadza nowe bóstwa. Także to, że kilku jego uczniów, jak Alcybiades, Krytias złymi się okazali obywatelami, że taki Xenofon poszedł w służbę spartańską, ściągnęło na niego zarzut, że nauka jego szerzy zepsucie między młodzieżą. Oskarżono go więc o bezbożność i psucie młodzieży. Że proces o bezbożność był niebezpieczny i groził śmiercią lub wygnaniem, dowodzi sprawa Anaxagorasa, który tylko opiece Peryklesa zawdzięczał, że śmierci uniknął. Także Protagoras za bluźnierstwo, Alcybiades za obalenie posągów Hermesa tylko ucieczką z kraju od śmierci się uratowali. To téż Sokrates wcale się nie łudził, lecz przeczuwał grożące mu niebezpieczeństwo, widać to z Pl. Apol. 19 A, 24 A, 28 A, 36 A, to samo potwierdza nam Xen. Mem. IV. 8, 6.

A uczniowie jego, czy ratowali go i pomogli mu? Z dokonanego faktu wiemy, że nie. Co podają o zabiegach ich, nie wiele zdaje się na tém prawdy. W Apol. ofiaruje Sokrates jako karę 30 min, za które przyjaciele chcą ręczyć. Śmiesznie mała suma, aby nie zakrawać na ironią. W Krytonie nakłaniają go przyjaciele do ucieczki z więzienia, — jak gdyby prawo nie było przysługiwało każdemu obywatelowi, przez wydalenie się z kraju ujść kary śmierci. Zresztą były to usiłowania post festum okazane. Także Platon miał wystąpić z obroną Sokratesa, lecz ledwo mówić zaczął, sędziowie mu przerwali i daléj mówić nie pozwolili. Jestto efektowna anekdota, ale nie zasługuje na wiarę, bo ani w Apologii, ani w Krytonie nie ma o Platonie wzmianki, a nawet skądinąd wiemy, że Platon z powodu choroby przy ostatnich wypadkach nie był obecny,—zdaje się jednak, że już może był w Megarze. Stało się bowiem, co się w ludzkich stosunkach nieraz zdarza: oto młodzieniec widząc, że Sokratesa sprawa stracona i że mu nic nie pomoże, z drugiéj strony bojąc się może i dla siebie niebezpieczeństwa, schronił się do

Megary. Stąd dopiero za pomocą pism stara się Ateńczykom oczy otworzyć, jaką zbrodnię popełnili skazując niewinnego człowieka na śmierć. Ateńczycy rzeczywiście w krótkim czasie przejrzeli i taka ich miała opanować skrucha z powodu niesprawiedliwego wyroku, że mieli oskarżycieli Sokratesowych przed sąd stawić i śmiercią ukarać.—Tę okoliczność, że Platon nie stanął osobiście w swoim czasie w obronie Sokratesa, lecz dopiero późniéj, tłómaczy nam także metoda w dyalogach zachowana, że Platon nigdy nie wypowiada wprost od siebie dowodów niewinność Sokratesa wykazujących, lecz tak go wprowadza w dyalogach mówiącego lub działającego, że jego niewinność, prawość i szlachetność pośrednio z porównania z przeciwnikami same przez się wypływają. Wprost nie mógł Platon wypowiadać dowodów na jego obronę, aby się nie wystawić na zarzut, dlaczego z obroną nie wystąpił w właściwéj porze. Xenofon wprost broni Sokratesa, bo nie może go spotkać taki zarzut, skoro w tym czasie daleko żył od Attyki.

O tym uczonych domyśle, przemawiającym za wydaniem wszystkich dyalogów Platonowych dopiero po śmierci Sokratesa, niechaj sądzi jak kto chce ze względu na inne dyalogi, atoli ze względu na Eutyfrona nie ulega on najmniejszéj wątpliwości, albowiem z samego dyalogu dadzą się niezbite okoliczności przywieść na dowód, że przynajmniéj Eutyfron nie mógł być ogłoszony przed śmiercią Sokratesa, ale znacznie późniéj.

Prawie rozstrzygającą w téj kwestyi okolicznością jest stosunek, jaki zachodzi w Eutyfronie między pobożnością a sprawiedliwością. Sokrates określił pobożność jako wiedzę tego, co się Bogu, a sprawiedliwość jako wiedzę tego, co się ludziom należy. Tak bowiem czytamy w Xen. Mem. IV. 6. 4: *ὁ τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα εἰδὼς ὀρθῶς ἂν ἡμῖν εὐσεβὴς ὡρισμένος εἴη,* a w IV. 6. 6: *δικαίους εἶναι τοὺς εἰδότας τὰ περὶ ἀνθρώπους νόμιμα.* Podług Sokratesa więc nie jest pobożność podporządkowana sprawiedliwości, obie te cnoty są równorzędne, różniące się jedynie tém, że się do dwóch odmiennych przedmiotów odnoszą—do Boga i ludzi. Takich równorzędnych części ogólnéj *ἀρετῆς* przyjmował Sokrates pięć: *σωφροσύνη, σοφία, δικαιοσύνη, εὐσέβεια, ἀνδρεία;* są to tak zwane kardynalne cnoty.

Takie samo stanowisko naznacza Platon pobożności w swoich pierwszych pismach, n. p w Lachesie, gdzie w 198 *a* czytamy: *ἀνδρεία ἐστὶ μέρος ἀρετῆς, ὄντων δὴ καὶ ἄλλων μερῶν,*

ἃ ξύμπαντα ἀρετὴ κέκληται i następnie wylicza niektóre: *ἐγὼ δὲ καλῶ πρὸς ἀνδρείᾳ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ ἄλλ' ἄττα τοιαῦτα.* Że między *ἄλλ' ἄττα τοιαῦτα* liczył także *ὁσιότητα,* pokazuje się z 199 *d,* gdzie ją znowu obok tamtych wyraźnie wymienia: *καὶ τοῦτον οἴει ἂν σὺ ἐνδεᾶ εἶναι σωφροσύνης ἢ δικαιοσύνης τε καὶ ὁσιότητος.* Pobożność stoi więc na równi z *σοφία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρεία* jako część *ἀρετῆς* ogólnéj. W Protagorasie 394 *b*: *σοφία καὶ σωφροσύνη καὶ ανδρεία καὶ δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης, πότερον ταῦτα, πέντε ὄντα ὀνόματα....* odpowiada w 394 *d*: *ταῦτα πάντα μόρια μέν ἐστιν ἀρετῆς.* Podobnie 325 *a,* 329 *c,* 333 *b.* W Gorgiasie 507 *a*: *περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια· τὸν δὲ τὰ δίκαια καὶ ὅσια πράττοντα ἀνάγκη δίκαιον καὶ ὅσιον εἶναι.* Sprawiedliwość i pobożność są równorzędne. W Menonie 78 *d*: *δεῖ ἄρα... δικαιοσύνην ἢ σωφροσύνην ἢ ὁσιότητα προσεῖναι ἢ ἄλλο τι μόριον ἀρετῆς.* Widzimy z tego, że Platon w tych dyalogach stoi na stanowisku Sokratesowém, że pobożność i sprawiedliwość uważa za równorzędne cnoty i części owéj głównéj *ἀρετῆς,* któréj podstawą jest *ἐπιστήμη* (Xen. Mem. III. 9. 5), że takich części pięć przyjmuje.

Tymczasem w Eutyfronie 12 E czytamy: *τὸ μέρος τοῦ δικαίου εἶναι εὐσεβές τε καὶ ὅσιον, τὸ περὶ τὴν τῶν θεῶν θεραπείαν, τὸ δὲ περὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων τὸ λοιπὸν εἶναι τοῦ δικαίου μέρος.* Według tego nie jest pobożność samodzielną i równorzędną częścią ogólnéj *ἀρετῆς,* lecz tylko częścią sprawiedliwości. Eutyfron jest więc punktem zwrotnym w pojmowaniu ogólnéj *ἀρετῆς*: Platon eliminuje w nim pobożność, podporządkowując ją sprawiedliwości i stanowiąc 4 kardynalne cnoty.

Tak samo tylko *τέτταρα ἀρετῆς εἴδη* z pominięciem pobożności znajdujemy we wszystkich późniejszych dyalogach, jak w Fedonie 69 C, Sympos. 196 D, R. 427 E *τέτταρα ὄντα τυγχάνει,* VI. 487, VI. 500, Pr. I. 630, XII. 963 C.[1]

Eutyfron stanowi więc przejście od tak zwanych Sokratycznych pism do późniejszych dyalektycznych: z tego jednak wypływa dla nas ten konieczny wniosek, że jego napisanie i wydanie późniéj nastąpić musiało, aniżeli tamtych.

---

[1] To jednak znajduje się jeszcze i ὁσιότης w Teait. 162 *e*, Fileb. 39 *e*; w R. I. 333 *a*, II. 363, 368 *b* jest cnót cztery, lecz zamiast σοφία jest ὁσιότης.

Do tego przystępuje drugi moment naukowy: Platon stał początkowo na gruncie Sokratesowéj nauki o pojęciach, wszystkie pisma okresu tak zwanego Sokratycznego zajmują się określeniem ogólnych pojęć—głównie etycznych. Późniéj dopiero uczynił on stanowczy krok w rozwoju systemu swego nauką o ideach. Otóż znakomici znawcy pism Platońskich, jak Ritter,[1] Steinhart,[2] Susemihl[3] i inni są tego zdania, że pierwszém pismem, w którem téj nauki ślady się znajdują, jest Eutyfron. Tutaj bowiem w przeciwieństwie do Sokratesa, dla którego pojęcia były tylko abstrakcyami, po raz pierwszy nazywa Platon pojęcia rzeczywistymi istnościami, bytem (*οὐσίαι*) i prawzorami (*παραδείγματα*) zjawisk świata zmysłowego, uczy, że są zawsze teżsame i niezmienne (*τὸ ὅσιον αὐτὸ αὑτῷ ταὐτόν, μίαν ἰδέαν ἔχον*), nazywa je *εἴδη, ἰδέαι*[4]. To prawda, co Zeller,[5] Bonitz,[6] Ribbing[7] zauważają, że nie ma tutaj jeszcze zupełnéj nauki o ideach, skoro Platon mówi o *ἰδέα, εἶδος* tylko ze względu na poszczególne pojęcie pobożności i w połączeniu z nią, a nie dodaje, że idea ta istnieje niezależnie i samodzielnie poza zja-

---

[1] Geschichte der gr. Philosophie, str. 208: Im Euthyphron wird die Ideenlehre schon in allen ihren wesentlichen Punkten vorausgesetzt.

[2] str. 195: es tritt hier zuerst bei Platon die Bezeichnung der allgemeinen Begriffe als Ideen hervor, sowie wir hier zuerst dem platonischen Satze begegnen, dass die Idee das Urbild der Erscheinung sei.

[3] Genetische Entwicklung d. platon. Phil. str. 122.

[4] Zeller II. 1. str. 552, 2: Einen Unterschied in der Bedeutung beider Ausdrücke haben Ältere und Neuere vergeblich auszumitteln gesucht: Arnold str. 51: *ἰδέα* reiner, *εἶδος* abgezogener Begriff, Susemihl str. 112: der subjektive Begriff *εἶδος* — die objektive Grundgestalt *ἰδέα*, Munk str. 455: es wird sprachlich der rein logische Begriff *τὸ εἶδος* von der ethischen Idee (*ἰδέα*) geschieden, Steinhart str. 225: keine wesentlich verschiedene Bedentung — indem *εἶδος* ganz plastisch den allgemeinen Begriff objektiv als eine uns gegenüberstehende Gestalt, *ἰδέα* subjektiv als den geistigen Blick darstellt, mit welchem wir den Begriff in seiner Totalität überschauen und in uns aufnehmen.

[5] II. 1. 447: Im Euthyphron fehlt noch jede Spur, welche den Grundunterschied zwischen der platonischen und sokratischen Begriffsphilosophie bildet, der Lehre vom selbständigen Dasein der Ideen ausser und über der Ercheinung... Die abgesonderte Existens der Gattungon ist noch nicht angedeutet. Plato steht hier zwar an der Schwelle der sokratischen Begriffslehre, aber er hat sie noch nicht überschritten.

[6] Wyd. III. 241: von der Ideenlehre in dem spezifisch Platonischen Sinn ist hier nicht die Rede.

[7] Genetische Darstellung der platon. Ideenlehre II. str. 107.

wiskiem i niejako nad niem. Ale mimoto w żaden sposób nie da się zaprzeczyć, że w Eutyfronie znajdują się bardzo istotne znamiona téj nauki [1] i że Platon — są to słowa Zellera — na progu stoi, aby od pojęć abstrakcyjnych Sokratesa przejść do dyalektyki. Eutyfron zamyka epokę Sokratyczną w nauce Platona, a otwiera czysto dyalektyczną, nie mógł więc być napisany ani przed śmiercią, ani wkrótce po śmierci Sokratesa, lecz znacznie późniéj: jest on prawdopodobnie owocem pobytu Platona w Megarze, gdzie się filozof zapoznał z Eukleidesa szkołą dążącą do połączenia Sokratesowéj nauki o pojęciach z Eleatów nauką o ideach.

Oprócz tych naukowych względów przemawia jeszcze następująca okoliczność za ogłoszeniem Eutyfrona po śmierci Sokratesa. Oto Ast,[2] Uiberweg,[3] Schaarschmidt [4] bardzo słusznie zauważyli, że nasz dyalog byłby bardzo nierostropną obroną, któraby Sokratesowi więcéj szkody, aniżeli pożytku przynieść mogła. Bo jeżeli Sokrates protest zakłada przeciw Eutyfrona opowiadaniom o bogach, które to opowiadania, jak tenże wyraźnie dodaje, są wiarą ludu (*οἱ ἄνθρωποι τυγχάνουσι νομίζοντες τὸν Δία... τὸν αὑτοῦ πατέρα δῆσαι* 5 E), nie byłaby to obrona, lecz oczywisty dowód i potwierdzenie uczynionego mu zarzutu, że nie wierzy w bogów ojczystych.[5] Inaczéj postąpił sobie Platon w Apologii, gdzie każe Sokratesowi stanowczo zaprzeczyć, jakoby sprawy boskie kiedykolwiek badał; także zupełnie inaczéj broni Sokratesa Xenofon (Mem. I. 1) stawiając quaestionem facti i wykazując, że nie ma dowodu na to, jakoby Sokrates gardził religią państwową. Jestto spostrzeżenie rozstrzygające i posłużyło wyż wymienionym uczonym, którzy za Schleiermacherem ogłoszenie dyalogu przed śmiercią Sokratesa przyjmują, za oznakę nieplatońskiego pochodzenia tego dyalogu, nam jednak za przewodem Susemihla [6] za dowód, że Eutyfron

---

[1] W pojedynczych zjawiskach, szczegółach, wielorakości trzeba uważać na ogół, gatunek, ideę, która tylko myślą, reflexyą da się ująć R. X. 590 *a*: *εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.*

[2] str. 472 — [3] str. 250 — [4] str. 395. — [5] Steinhart str. 196: Indem Sokrates zeigt, dass bei dieser Vorstellung von den Göttern nicht einmal die Erklärung Euthyphrons, dass das Gottgefällige fromm sei, bestehen könne..., trifft er den eigentlichen Lebenspunkt der griechischen Götterlehre...

[6] str. 126.

wydany został po śmierci Sokratesa, kiedy świadectwo wystawione mu przez Platona, że miał o bogach czystsze i szczytniejsze wyobrażenie, nie szkodę w oczach sędziów, lecz chyba zaszczyt u potomności przynieść mu powinno.

Obok takich dowodów, przemawiających za późniejszém napisaniem Eutyfrona mniejszéj już jest wagi spostrzeżenie uczynione przez K. F. Hermanna.[1] Widzi on w Eut. 3 D wzgardliwy przytyk do ograniczonego sądu ludu ateńskiego i aluzyą do smutnego wyniku procesu Sokratesowego. W tém miejscu mówi Sokrates, że wyśmianym być, jak Eutyfron, to nie jest nic wielkiego, ale kogo uważają Ateńczycy za zdolnego do nauczania drugich, na tego się gniewają *φθόνῳ εἴτε δι' ἄλλο τι*, onby sobie *ἐν τῷ δικαστηρίῳ* nic nie robił ze śmiechów, ale jeżeli sędziowie na seryo wezmą się do niego, *τοῦτ' ἤδη ὅπῃ ἀποβήσεται ἄδηλον πλὴν τοῖς μάντεσιν.*

Jeżeli jednak Eutyfron napisany został dopiero po śmierci Sokratesa, a tém samém nie miał go bronić przed sądem, do czegóż więc odnosi się cel apologetyczny, który temu dyalogowi w tak rozległéj przyznaliśmy mierze? Oto do tego, aby najprzód otworzyć oczy współczesnym Ateńczykom i przedstawić im, jak ciężko zbłądzili, zasądzając tak nieskazitelnego męża na śmierć, a powtóre aby dobrą sławę jego imienia przekazać potomności i wziąć ją w obronę przeciw możliwym zarzutom oszczerczym.

VII. Autentyczność dyalogu.

Ponieważ niejednokrotnie w ciągu rozprawy podnosiłem okoliczności dowodzące Platońskiego pochodzenia Eutyfrona, przeto tutaj ograniczę się na kilku dopełniających uwagach:

Arystoteles, ten najwiarogodniejszy świadek prawdziwości dyalogów Platonowych, nie czyni żadnéj wzmianki o Eutyfronie, ani samego dyalogu nie wymienia, ani téż żadnéj myśli z niego nie przytacza. Lecz jak Arystotelesowy cytat jest niezaprzeczoném świadectwem prawdziwości dyalogu, tak znowu z pominięcia jakiego dyalogu żadnego nie wolno wysnuwać wniosku o jego pochodzeniu, gdyż Arystoteles mógł pominąć Platońskie pismo dla tego, że nie potrzebował z niego nic wyjmować dla swoich celów, a nie dla tego, że je uważał za nieprawdziwe.

---

[1] Geschichte und Syst. der platon Phil. str. 642.

Za to Dyogenes z Laerty zachował nam w żywocie Platona[1] podział pism Platońskich na trylogie dokonany przez Arystofanesa Bizantyńskiego, nauczyciela Arystarcha: Eutyfron umieszczony tam jest w czwartéj trylogii obok Teaitetosa i Apologii. Tenże sam Dyogenes[2] donosi nam także, że Trazyllus postawił Eutyfrona na czele pierwszéj tetralogii: Eutyfron, Apologia, Kryton, Fedon. Także w następnych czasach nikt o prawdziwości Eutyfrona nie wątpił, uchodził on powszechnie za własność Platona.

Pierwszy, który poruszył kwestyą autentyczności tego dyalogu, jest Schleiermacher.[3] Dopatrzył on się w nim, jak to już wyżéj wspomniałem, pewnych wadliwości, — jak braku naukowéj treści i mniéj mistrzowskiéj kompozycyi. Atoli te mniemane braki nie tylko sobie wytłómaczył celem apologetycznym i spowodowanym stąd pośpiechem w napisaniu dyalogu, lecz przywiódł nadto ważne powody przemawiające za Platońskiem pochodzeniem pisma, tak, że go Platonowi nie odmówił.

Dopiero Ast[4] i Schaarschmidt[5] stanowczo odmówili Eutyfrona Platonowi; nie uznając Schleiermachera tłómaczeń podnieśli wątpliwości jego do wagi niewzruszonych prawd, a dowody na poparcie prawdziwości dyalogu przytoczone pominęli milczeniem. A przecież nie można milczeniem zbyć uwagi jego odnoszącéj się do stanowiska Eutyfrona w systemie Platońskim i tak niezbicie dowodzącéj prawdziwości dyalogu.[6] Nadto wytyka Schaarschmidt,[7] że autor naszego dyalogu zbyt często zwraca uwagę na różnicę zjawiska a pojęcia i widzi w tém oznakę naśladowcy. Nic w tém dziwnego. Właśnie *τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου* jest charakterystyczną cechą nauki Sokratesowéj, że przy definiowaniu zawsze pilnie zważa na różnicę między treścią a zakresem pojęcia. To samo dzieje się w dyalogach nikomu nie podejrzanych. Także inny zarzut przez Schaarschmidta podniesiony nie zasługuje na uwzględnienie. Mówi on[8]: Es sind ja nicht erhebliche Irrthümer, die hier widerlegt, nicht alte oder neue Sophismen, die als solche dargethan werden, kurz nicht eine sachliche Kritik, sondern eine rein die Person des Euthyphron treffende, auf die es für wissbegierige Leser doch wahrlich

---

[1] III. 61 — [2] III. 61 — [3] we wstępie do Eutyfrona.
[4] str. 469 — [5] str. 390 — [6] ob. wyżéj str. 41 — [7] str. 394. —
[8] str. 392.

nicht ankam. Auch wird Euthyphron eines Besseren nicht belehrt, von seinem Vorhaben nicht abgebracht, sondern bloss verspottet. Tymczasem zbijane w Eutyfronie błędy nie są ani błahe, ani nie jest to czcza polemika osobista; tego dowodzi owa przez Eutyfrona postawiona definicya: *ὅσιον = θεοφιλὲς, ἀνόσιον=θεομισὲς*, o któréj Bonitz [1] tak się wyraża: Euthyphron spricht für die Frömmigkeit eine Erklärung aus, welche gewiss mit ihm jeder Hellene würde gegeben haben und welche ebenso zu allen Zeiten auf unmittelbare Zustimmung rechnen darf: fromm sei das Wohlgefällige. Także, zdaje się, wziął sobie Eutyfron naukę Sokratesa do serca i odstąpił od zamiaru skarżenia ojca, skoro się nie udaje do archonta-króla, lecz oświadcza, że się dokądinąd śpieszy — *σπεύδει ποι.*

Z nowymi zarzutami przeciw autentyczności Eutyfrona wystąpił Überweg [1]. Sądzi on, że *εἶδος ἰδέα, παράδειγμα, ὑπόθεσις, οὐσία, πάθος* użyte są w znaczeniu codziennéj mowy, a nie w znaczeniu i myśli Platonowéj. Jest to zarzut nieuzasadniony, bo wszystkie wyrazy naukowe, wzięte z codziennego życia, stają się z czasem technicznymi, a tego zaprzeczyć nie można, że te wyrazy są u Platona późniéj tak użyte, jak je tu w Eutyfronie znajdujemy po raz pierwszy zastósowane. Co zaś Überweg o niektórych zwrotach twierdzi, że nie są Platońskie, to Bonitz nie mniéj gruntowny znawca języka Platońskiego dowiódł, dass der Vorwurf meistentheils auf den Tadler zurückfällt, statt den Verfasser des Dialoges zu treffen. [2]

Podobieństwo kilku myśli i zwrotów Eutyfrona z innymi dyalogami nie może wzbudzać żadnego podejrzenia. Są to tylko reminiscencye pisarza, który o podobnych sytuacyach użył podobnych wyrażeń. O wiele byłoby gorżéj, gdyby się okazały sprzeczności, ale tych nie ma. Tak porównanie Sokratesa z Dedalem, które w Eut. 11 C czytamy, znajduje się także w Men. 97 DE i Teait. 205 D, wstęp dyalogu ma podstawę w Teait. 210 D; charakterystyka Eutyfrona odpowiada Kratyl. 396 D, 399 A, kilka innych zwrotów przypomina nam inne dyalogi, lecz sądzę, postąpimy o wiele konsekwentniéj, jeżeli stąd wnioskować będziemy o tożsamości autora.

Co zaś Ast [3] o nastroju całéj rozmowy twierdzi: ein Platon hätte nicht so kalt, so indifferent, so wahrhaft gemein für

---

[1] str. 232 — [2] str. 241 — [3] str. 472.

seinen Lehrer schreiben können, na to Steinhart[1] wręcz odpowiada: von der Kälte, Indifferenz und Gemeinheit wird wol kein unbefangener Leser eine Spur wahrnehmen, vielmehr durchweg des warmen Eifers und des muthigen Wahrheitssinnes, der in dem Büchlein weht, sich herzlich erfreuen.

Tak więc pozostanie Eutyfron niezaprzeczoną własnością Platona, dyalog skromnych wprawdzie rozmiarów i prostéj kompozycyi, lecz równie piękny, jak cnota, będąca przedmiotem rozprawy: pobożność.

A. St. Jezierski.

[1] str. 199.